

الحمد لله الذي جعل  
العلم نوراً والدين  
هدى والجنة داراً  
الآخرة

كتاب

الشرح المختصر  
في

شرح

الكتاب

المختصر

في







Princeton University Library



32101 073379149

---

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

---

*This book is due on the latest date  
stamped below. Please return or renew  
by this date.*

---





كتاب الحدود

من كتاب

تفصيل الشريعة

في شرح

تحرير الوسيلة

لسيد الفقهاء والمجتهدين آية الله العظمى في الارضين

الامام الخميني

مد ظله العالی

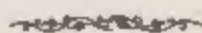
تأليف

سماحة العلامة الحجة آية الله الحاج الشيخ محمد الفاضل

اللنكراني

دامت برکاته

تاريخ الطبع ١٤٠٦ القمريّة



المطبعة العلمية - قم

(Arab)

KBL

F3252

1986

ju21

RECALL

- نام کتاب : تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة
- مؤلف : آية الله الحاج الشيخ محمد الفاضل السكراني
- ناشر : مؤلف
- تعداد : ١٠٠٠ نسخه
- چاپ : اول
- بها : ١٠٠٠ ريال
- تاريخ : جمادى الاولى ١٤٠٦
- چاپخانه : علميه - قم



# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## كتاب الحدود

وفيه فصول : الاول فى حد الزنا والنظر فيه فى الموجب وما يشتب

به والحد والنواحى (١)

(١) قد ترك ذكر التعزيرات فى عنوان الكتاب كما فى القواعد والتحرير واللمعة ولكن المذكور فى الشرايع فى العنوان كتاب الحدود والتعزيرات والجميع مشترك فى التعرض لموجبات التعزير ومسائله بعد مسائل الحدود وعليه فيمكن الاستشكال على الطائفة الاولى بانه يعد تخصيص عنوان الكتاب بالحدود لامجال للتعرض لمسائل التعزير مع ان الحد مقابل للتعزير .

ولكنه يدفعه ان الحد عبارة يذكر فى مقابل التعزير واخرى فى مقابل عناوين سائر الكتب كالبيع والاجارة والارث ونحوها فى الصورة الاولى لا بد بمقتضى المقابلة من ثبوت المغايرة وفى الصورة الثانية يشمل التعزير ايضا وهذا كما فى عنوانى الفقير والمسكين اذا اجتمعا افترقا واذا افترقا اجتمعا ، ومن المعلوم ان جعل العنوان كتاب الحدود انما هو فى مقابل عناوين سائر الكتب لافى مقابل التعزير ، وتوجد صورتان فى الروايات فى بعضها جعل الحد مقابلا للتعزير كما سيأتى نقله

وفى بعضها اقتصر على ذكر الحدمع كون المراد هو الاعم ففى رواية حنان بن سدير قال : قال ابو جعفر عليه السلام حد يقام فى الارض ازكى فيها من مطر اربعين ليلة وايامها (١) وفى رواية السكونى عن ابي عبد الله عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اقامة حدنخير من مطر اربعين صباحاً . (٢) ومن الظاهر ان المراد بالحد فى مثل الروايتين هو الاعم من التعزير .

هذا مع انه يمكن ان يقال ان التعرض لمسائل التعزير وقع من باب المناسبة من دون ان تكون من المسائل الاصلية للكتاب .

ثم ان الحدود جمع حد وهو لغة كما فى المسالك وغيرها بمعنى المنع كما ان التعزير بمعنى التأديب ولكنه ربما يقال بان شأن اللغوى بيان موارد الاستعمال واستعمل الحد فى الحاجز بين شيئين ومنتهى الشئ والدفع والمنع ، وتأديب المذنب بما يمنعه وغيره عن الذنب ، وتمييز الشئ عن الشئ ، وغير ما ذكر .

ولكن الظاهر عدم كونهما معان مختلفة لاشتراك الجميع فى جهة المنع كما لا يخفى كما ان منه الحديد لامتناعه وصلابته ويقال للبواب : حداد لمنعه الناس كما ان منه الحد الشرعى لكونه - كما فى المسالك وغيرها - ذريعة الى منع الناس عن فعل معصية خشية من وقوعه ، او لعدم جواز التعدى عنه وممنوعة الزيادة والنقص كما ربما ياحتمل ويؤيده اطلاق الحد فى مثل الوجه فى باب الوضوء وفى مثل الكرفتندير . ثم انه قسر الحد شرعاً بانه عقوبة خاصة تتعلق بايلاء البدن بواسطة تلبس المكلف بمعصية خاصة عين الشارع كمينها فى جميع افراده ، والتعزير كذلك بانه عقوبة او اهانة لاتقدير لها باصل الشرع او مع اضافة قيد الغلبة .

وقد ذكر المحقق فى الشرايع فى مقام بيان الضابطة للحد والتعزير ان كل ماله

(١) تل ابواب مقدمات الحدود الباب الاول ح-٢

(٢) تل ابواب مقدمات الحدود الباب الاول ح-٤



عقوبة مقدرة يسمى حداً وما ليس كذلك يسمى تعزيراً ، والمسامحة فيه واضحة لأن المراد من ماء الموصول هو مثل شرب الخمر والزنا والامور الموجبة للتعزير مع ان الحد والتعزير عبارة عن العقوبة المترتبة عليه كما لا يخفى .

واورد على هذه الضابطة الشهيد الثاني - قده - في المسالك بقوله : «تقدير الحد شرعاً واقع في جميع افرادة كما اشرنا اليه سابقاً ، واما التعزير فالاصل فيه عدم التقدير والاغلب من افرادة كذلك ، ولكن قدوردت الروايات بتقدير بعض افرادة وذلك في خمسة مواضع : الاول : تعزير المجامع زوجته في نهار رمضان بمقدربخمسة وعشرين سوطلاً ، الثاني من تزوج امه على حرة ودخل بها قبل الاذن ضرب اثنا عشر سوطلاً ونصفاً ثمن حد الزاني ، الثالث : المجتمعان تحت ازارواحد مجردين بمقدر بثلاثين الى تسعة وتسعين على قول ، الرابع : من افترض بكراً باصبعه قال الشيخ يجلد من ثلاثين الى سبعة وسبعين ، وقال المفيد : من ثلاثين الى ثمانين ، وقال ابن ادريس : من ثلاثين الى تسعة وتسعين ، الخامس : الرجل والمرأة يوجدان في لحاف واحد وازارمجردين يعزران من عشرة الى تسعة وتسعين قاله المفيد ، واطلق الشيخ التعزير وقال في الخلاف : روى اصحابنا فيه الحد ، ولقاتل ان يقول ليس من هذه مقدار سوى الاولين ، والباقي يرجع فيما بين الطرفين الى رأى الحاكم كما يرجع اليه في تقدير غيره وان تحدد في طرفيه بما ذكره .

اقول : لابد لصاحب المسالك لاثبات الانتقاض في المواضع الخمسة على ما هو مقتضى الروايات من اثبات دلالتها على امرين احدهما ثبوت التقدير الشرعي والاخر اطلاق التعزير عليه في مقابل الحد لان التعزير قد يطلق ويراد به الاعم من التعزير كما عرفت مثله في اطلاق الحد وعليه فلا بد لنا من ملاحظة الروايات الواردة في هذه المواضع ليظهر حال الانتقاض :

فنقول : اما الموضع الاول فالرواية الواردة فيه هي رواية المفصل بن عمر عن

ابى عبدالله عليه السلام في رجل اتى امرأته وهى صائمة وهو صائم قال : ان استكرهها فعليه كفارتان ، وان كانت طاوخته فعليه كفارة وعليها كفارة ، وان كان اكرهها فعليه ضرب خمسين سوطاً نصف الحد ، وان كانت طاوخته ضرب خمسة وعشرين سوطاً . وضربت خمسة وعشرين سوطاً (١) ومن الواضح ان هذه الرواية وان كانت تدل على التقدير الشرعى ولكنها خالية عن اطلاق التمييز عليه وليس قوله عليه السلام : نصف الحد مشعراً بكونه تمييزاً لان المراد من الحد فيه هو الحد الخاص لا مطلق الحد كما لا يخفى .

واما الموضع الثانى فالرواية الواردة فيه هى مرسلتان متصورتين حازم عن ابى عبدالله عليه السلام قال سئلته عن رجل تزوج ذمية على مسلمة ولم يستأمرها ، قال : يفرق بينهما ، قال قلت فعليه ادب ؟ قال نعم اثنا عشر سوطاً ونصف ثمن حد الزانى وهو صاغر قلت فان رضى المرأة الحرة المسلمة بفعله بعدما كان فعل ؟ قال : لا يضرب ولا يفرق بينهما ، يبقيان على النكاح الاول (٢) ورواه الشيخ الا انه ذكر موضع الذمية الامة والرواية وان كانت تدل على كون المقدر المذكور ادباً الا انه لا دلالة لها على كونه تمييزاً فى مقابل الحد .

واما الموضع الثالث : فيعد كون المراد منه هو المجتمعان من جنس واحد بقرينة الموضع الخامس نقول قد وردت فيه روايتان :

احديهما : رواية ابن سنان يعنى عبدالله عن ابى عبدالله عليه السلام فى رجلين يوجدان فى لحاف واحد قال : يعجلدان غير سوط واحد . (٣) ثانيتهما رواية سليمان بن هلال قال سئل بعض اصحابنا ابا عبدالله عليه السلام فقال : جعلت فداك الرجل ينام مع الرجل فى لحاف واحد فقال ذوامحرم ؟ فقال : لا ، قال من ضرورة ؟ قال : لا قال يضربان ثلاثين سوطاً

(١) الوسائل ابواب بقية الحدود والتمييزات الباب الثانى عشر ح-١

(٢) الوسائل ابواب حد الزنا الباب التاسع والاربعون ح-١

(٣) الوسائل ابواب حد الزنا الباب العاشر ح-١٨



ثلاثين سوطاً الى ان قل : قلت فامرأة نامت مع امرأة في لحاف فقال : دواتا محرم قلت لاقال : من ضرورة ؟ قلت : لا . قل : تصريان ثلاثين سوطاً ثلاثين سوطاً الحديث (١) ومن الوصح عدم دلالة شيء منهما على كون المقدر المذكور فيهما تعريراً لو لم نقل بأشعار الاولى بكونه حداً كما لا يخفى .

واما الموضع الرابع : فالرواية الواردة فيه هي رواية ابن سنان يعني عبدالله وغيره عن ابي عبدالله ع في امرأه اقصت جارية بيدها قل : عليها المهر وتصرّب الحد (٢) ومرسلة الصدوق قل : وفي حجر آخر تصرّب ثمانين (٣) ورواية ابن سنان عن ابي عبدالله ع ان امير المؤمنين ع قضى بذلك وقال : نحلد ثمانين (٤) ورواية عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله ع في امرأه اقصت جارية بيدها قل : قل عليها مهرها وتجحد ثمانين (٥) وانت غير بعدم دلالة شيء منها على كون المقدر المذكور تعريراً بل الرواية الاولى تدل على ثبوت الحد .

وما الموضع الخامس فالرواية الواردة فيه هي رواية ريد الشحام عن ابي عبدالله ع في الرجل والمرأة يوحدان في اللحاف قل : يحلدا ما مائة غير سوط (٦) وهذه الرواية ايضاً لادلالها على كون المقدر تعريراً في مقابله لحدبهم هما روايات اخر سياق البحث عنها فيما يأتي .

وقد انقدح ان هذه الروايات لانتهى لائحات الانتفاص على الضبطة لمذكورة في الشرايع نعم يمكن لصاحب المسالك الاستشهاد بخبر حماد بن عثمان عن ابي

(١) الوسائل ابواب حدائق الباب العاشر ج ٢١

(٢) الوسائل ابواب حدائق الباب التاسع والثلاثون ج ١

(٣) الوسائل ابواب حدائق الباب التاسع والثلاثون ج ٢

(٤) الوسائل ابواب حدائق الباب التاسع والثلاثون ج ٣

(٥) الوسائل ابواب حدائق الباب التاسع والثلاثون ج ٤

(٦) الوسائل ابواب حدائق الباب العاشر ج ٣

عبد الله عليه السلام قال : قلت له : كم التعزير ؟ فقال : دون الحد قال قلت : دون ثمانين ؟ قال لا ولكن دون اربعين فانها حد المملوك قلت : وكم ذاك ؟ قال : على قدر ما يراه الوالى من ذنب الرجل وقوة بدنه (١)

ولكنه يرد على الاستشهاد به مضافاً الى عدم انطباقه على جميع المواضع المحمة لوجود اكثر من اربعين فيها انه معارض بروايتين آخريتين .

احدهما : مرسله الصدوق قال : قال رسول الله ﷺ لا يحل لوال يؤمن بالله واليوم الاحرار يجلد اكثر من عشرة اسواط الا في حد ، واد في ادب المملوك من ثلاثة الى خمسة (٢) وقد اشربا مراراً الى اعتبار هذا النحوس الارسل ودلائنها على عدم ثبوت التعزير باكثر من عشرة اسواط واصحة وعليه فتدل لرواية على نفى جميع تلك المواضع لاشتراكها فى كونها كثر من عشرة كما لا يخفى .

ثانيتهما موثقة اسحق بن عمار قال سئلت ابا ابراهيم عليه السلام عن التعزير كم هو قال بصمة عشرين الى العشرة الى العشرين (٣) وهى تدل على نفى اكثر تلك المواضع . ولعل معارضة هذه الروايات فى كمية التعزير ومقداره وسقوطها عن الحجية فيه تقتضى الرجوع الى الكلية المذكورة فى ذيل رواية حماد الراجمة الى عدم كون التعزير له مقدار شرعى وانه بحسب ما يراه الحاكم فيرجع الى الصلطة المذكورة فى الشرائع وسيأتى البحث فى ذلك فى المسأحة الآتية ان شاء الله تعالى فانظر .

ثم انه جعل الحد عنواناً لاحكام كثيرة فى النصوص مثل درء الحد بالشبهة وانه لاشفعة فى الحد وكذا لا يمين ولا كفالة فيه وانه للامام المنوعن الحد الثابت بالافرار دون البيئة وغير ذلك من الاحكام ولم يعلم ان الحد الموضوع لها هل هو

(١) الوسائل ابواب بقية الحدود الباب العاشر ح-٣

(٢) الوسائل ابواب بقية الحدود الباب العاشر ح-٢

(٣) الوسائل ابواب بقية الحدود الباب العاشر ح-١



## القول في الموجب

مسئلة ١- يتحقق الزنا الموجب للحد بادخال الانسان ذكره الاصلى في فرج امرئة محرمة عليه اصاله من عسر عقد تكاح دائماً او مقطعاً ، ولا ملك من الماعل للمقابلة ، ولا تحليل ، ولا شبهة ، مع شرائط يأتى بيانها . (١)

الحد في مقابل التعزير او الاعم منه واستظهر من الاصحاب الاول ولا يخلو عن قوة خصوصاً بعد ملاحظة المقابلة الصريحة بين الحد والتعزير في مثل رواية حماد لمقدمة وبعد كون ثلث الاحكام المترتبة على عنوان الحد مخالفة الاصول والعمومات فتدبر (١) الزنا بقصر فيكتب بالياء كما في الآية الشريفة : ولا تغربوا الزنى ، وبعد فيكتب بالالف ولا مجال للبحث والمناقشة في تحريمه بعد كونه مجمعاً على تحريمه في كل ملة وهو ضرورى الفقه لولم يكن ضرورى الدين وتشريع المكاح في كل ملة اما هو للفرار عن الزنا والا لامحال لتشريعه كما لا يخفى .

ثم ان الماتس - دام طله العالي - نصدى في هذه المسئلة لتعريف الزنا الموجب للحد ومن الظاهر ان مطلق الزنا لا يوجب الحد مع كونه رباً حقيقة فان لا كراه على الزنا - مثلاً - لا يوجب ارتفاع عنوان الزنا وحقيقته بل لا يكون موجباً للحد كما لا يكون محرماً لحديث الرفع ولا بد حينئذ من ملاحظة القيود المأخوذة في الزنا الموجب فنقول :

قد صرفه بالادخال وفي مثل الشرائع بالابلاج والظاهر ان الثانى اخص لانه يصدق دخل ريد في الدار ولا يصدق ولج فيها والوجه فيه انه يعترض الثانى نوع من الاحاطة بخلاف الاول ولكنه لا فرق بينهما في المقام .

وقد اصيف الادخال الى الانسان مع ان الظاهر ان المراد خصوص المكلف كما قد صرح به في المسائل الآتية والتعميم هنا مع كونه في مقام التحديد انما هو للاعتماد على قوله : محرمة ضرورة عدم ثبوت التحريم القعلى في غير المكلف مع

، به اشير اليه بما في دليل المسئلة من قوله : مع شرائط يأتي بيانها كما لا يخفى .  
ثم ان ادخال الاسان ذكره يحرح ما لو ادخل غيره من الاصع ونحوه كمن  
انه يحرح ايلاح ذكر الحشى المشكل لعدم كونه طبيعة نالة فلا يعلم كون ذكره دكراً  
والثبيد بالاصلى يكون توصيهاً لهذه الجهة ولا يكون احترازا ولذا قصر في مثل  
الشرايع على ذكر الذكر مع كون المراد احراجه وادخال الاسان ذكره اعم من ان  
يكون بالمباشرة يشمل صورته نمكين الاسان من الايلاح وادخال المرنه ذكر العير  
فيها من في لحواهر من عدم صدق التعريف المر ورعليه محل نظربل مع والشاهد  
هو تمام العرف فندير .

ثم ان لمراد من ادخال الاسان ذكره هو خصوص الحشفة او مقدارها كما  
سيصرح به في بعض المسائل لاثنية وقد وقع النصريح بالحشفة في بعض المتنون  
في مقام التحديد .

كما ان المراد هو الاعم مما اذا ادخله مجرداً ومن دون حجاب وادخله مع  
حجاب رقب مابع عن وقوع الصفة في الرحم حوقاً من حصول الحمل بسسه او مانع  
عن تعدى بعض الامراض المبرية المتحققة في المرح كما هو المدول في هذه لارمنة  
بين لعقة والمحررة و لدليل عليه هو صدق عنوان الادخال عند العرف وعدم احتصاصه  
بخصوص الاول كما لا يخفى .

واما قوله : في فرح امرأة مصافة لفرح الى المرنه لطاهرة في كون وصف  
الانوة ثاباً ومنحقاً لها تحرح الحشى المشكل ولاجله لاحاجة الى تقييد الفرح  
بالاصلى كما في الذكر .

و لطاهر ان المراد بالفرح اعم من الفل والدبر كما قد صرح به في المسئلة  
الثانية لاثنية وقد ذكر في محكى الوسيلة : في الوطى في دبر المرنه قولان : احدهما  
ان يكون رنا وهو الاثب والثاني ان يكون لواطاً . ولعل نظره في القول الثاني الى

المقعة والمهابة حيث قل في محكي الاول. «الرباء الموجب للحدوطى من حرم الله تعالى وطأه من لساء بغير عقد مشروح اذا كان الوطى في الفرح خاصة دون ما سواه» ومحكى الثانى : «الرباء الموجب للحد وهو ووطى من حرمه الله من غير عقد ولا شبهة عقد ويكون في الفرح خاصة» ولكن الظاهر ان المراد بالخاصة في الكتابين اخراج مثل ما بين الرحلين ولادن ولهم وشياؤها لا حراح الدبر .

وكيف فاندليل على التعميم الذى عليه المشهور شهرة عطيمة صدق العدوين لموجودة في الروايات لو ارادة في الحد كالأدخل والانيان ولربا والمجور والمواقعة والمحامدة وبحوث على الوطى في الدبر خصوصاً مع اعتبار عيبوبة الحشمة فيه .

ولكنه ربما يفل بأنه لا يبعد الانصراف الى القبل والشاهد انه مع رمى البكر بالرعى تلاحظ البكر مع بقاء البكارة شهدان برائتها هذا مصداقاً الى الاشكال في تعيين الموضوع بحبر لواحد ومع الاشكال يلزم الاحياط من جهة مدلل على درء لحدود بالشبهات لعدم لدليل على الاختصاص بالشبهة الموضوعية .

ويمكن الايراد عليه بان المعروف في مسئلة رمى البكر بالرعى هو كونها مرمية بالرذ من حيث القبل والا لا يكون للبكر خصوصية لعدم الفرق في الرسا من حيث الدبرين المكرو غيرهما فتدبر واما الاشكال في تعيين الموضوع بحبر الواحد والظاهر عدم ارتضاه بالمقام لان البحث ليس في تعيين الموضوع بل في شمول العساوين لموضوعة للحكم في الروايات لو ارادة في الحد للوطى في الدبر وعدمه واما الرجوع الى مثل : تدرء الحدود بالشبهات الذى هو حديث نوى مشهور فاما هو فيما اذا كان احد لأحتمالين عدم ثبوت الحد لافى مثل المقام الذى يكون لأحتمال لاخر هو للواط كما في عبارة الوسية وصدده ترتب حكام ادواط عليه مطلقاً كما لا يحصى . ثم ان قوله : محرمة عليه طاهر في ثبوت التحريم القللى على المولج وبه يحترز عن موارد عدم ثبوت التحريم كالصغير والمجنون ولمكره وموارد كونها محللة



بسبب العقد والملكية ونحوهما .

واما التقييد بالاصالة فهو فى مقابل الحرمة العرسية الثابتة فى موارد الحبص والصوم والاعتكاف التى سيصرح بها فى المسئلة الثانية الانية و لدليل على خروجها مضافاً الى وصوح عدم كونها من موارد الزنا عرفاً فانه لا يصدق على من دخل بزوجته فى حال الحبص انه رنى بها فلامجال لثبوت الحد ان طهر الروايات الواردة فيها ثبوت لكفارة فى موارد ما و طاهره عدم ترتب الحد مضافاً الى الكفارة نعم فى خصوص من جامع زوجته فى بهار رمضان مع كونها صائمين قدوردت رواية مفصل بى عمر المتقدمة الدله على ثبوت الكفارة وحسين او خمسة وعشرين سوطاً معاً لكنها فى خصوص ذلك المورد .

ثم ان قوله : من غير عقد نكاح الح يكون توصيحاً لمورد ثبوت لحرمة ولا يكون قيداً احترازياً ضرورة ان مقدماتها موارد ثبوت الحلية بالاصالة لثبوت النكاح الد ثم او المقطع وملك للعين او المسعة من العاقل المقابلة دون العكس لعدم اقتضائه جوار الوطى بل النظر كما ذكروا فى محله وتحليل موجب لايابة لوطى وشبهة عقدا وملك او تحليل موضوعاً او حكماً فكيف يرجع الى ثبوت لعلية ولا يعيد امراً رائداً وعليه يمكن الاستشكال على المنى بعدم معهودية القيد التوصيحى فى مقام بيان الصبغة واعطاء القاعدة نعم لولم يؤت قيد الاصالة يمكن اخراج موارد ثبوت التحريم العرضى بقوله : من غير عقد نكاح الح كما لا يخفى .

ثم انهم ذكروا فى صابط عنوان الشهة انه ما اوجب طى الاياة واورد عليهم بانه لادليل على حجية الطى وسيأتى التعرض لدفع الايراد فانتظر هذا و آخر ما يرد على هذا التعريف ان الزنا الموجب للحد اعلم من زنا الرجل ومن زنا المرأة مع ان التعريف المذكور فى المتن لا يشمل زنا المرأة الا ان تستفاد الخصوصية المأخوذة فيه من تعريف زنى الرجل كما ليس يعيد .

مسئلة ٢ - لا يتحقق الزنا بدخول الحشى ذكره العسر الاصلى ، ولا بالدخول المحرم غير الاصلى ، كالدخول حال الحيض والصوم والاعتكاف ولا مع الشهة - موضوعاً او حكماً . (١)

مسئلة ٣ - يتحقق الدخول بقسوبة الحشفة قبلا او دبراً ، وفى عادم الحشفة يكفى صدق الدخول عرفاً ولو لم يكن بمقدار الحشفة ، والا حوط فى اجراء الحد حصوله بمقدارها ، بل يدرك بمادونها (٢)

(١) قد تقدم البحث فى هذه المسئلة فى ذيل المسئلة الاولى بمناسبة القيود المأخوذة فى الزنا الموجب للحد فراجع .

(٢) اما تحقق الدخول فى واحد الحشفة بعبوتها فقط فلا خلاف فيه طاهراً وتدل على ذلك روايات متعددة :

مها : صحبة ابى بصير قال : قال ابو عبدالله عليه السلام اذا التقى الحتانان فقد وجب الحد . (١) ومن الطاهراء لافرق بين الجلد والرجم من هذه الجهة .

ومنها صحبة عبيد الله بن على الحشى قال : سئل ابو عبدالله عليه السلام عن الرجل يصيب المرأة ولا ينزل عليه عسل ؟ قال : كان على عليه السلام يقول : اذا مس الحتانان فقد وجب العسل ، قال وكان على عليه السلام يقول كيف لا يوجب العسل والحد يجب فيه ؟ وقال . يجب عليه المهر والعسل . (٢)

ومنها صحبة زرارة عن ابى جعفر عليه السلام قال : جمع عمر بن الخطاب اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم الى ان قال : وقال المهاجرون : اذا التقى الحتانان فقد وجب عليه العسل ، فقال عمر لعلى عليه السلام ما نقول يا ابا الحسن ؟ فقال على عليه السلام اتوجبون عليه الحد والرجم ، ولا توجبون عليه صاعاً من الماء الحديث . (٣)

(١) كل ابواب حد الزنا الباب الماشر ح-١٧

(٢) كل ابواب الجنابة الباب السادس ح-٤

(٣) كل ابواب الجنابة الباب السادس ح-٥

ومنها غير ذلك من الروايات الظاهرة في ان الدخول الموجب للحد وغيره هو مجرد عيبوية الحشفة لمتحققة بمس الحتاتين والفاتهما نعم صدر الروايات وروده في الوصفي في القفل مع انك عرفت عدم اختصاص الزنا به وعيه فلا بد من تعميم الحكم في الدبر من استعادة الصاطة من هذه الروايات الشاملة له مصافاً الى عدم الفصل بينهما من هذه الجهة .

واما تعميم اصل الحكم في الزنا الموجب للحد للقفل والدبر فقد عرفت البحث فيه في ذيل المسئلة الاولى .

واما لدخول كذلك في عادم الحشفة فيه احتمالات ثثة :

احدها : اعتبار دخوله جمع وفي محكي كشف اللثام انه احد الوجهين و لوجه فيه ظهور مثل كلمة الادخال لو اذرة في رويات الحد في ادخال لجميع عاية الامر قيام الدليل وهي لروايات لسقدمة في الاكتفاء بعيبوية الحشفة في واجدها واما العدم فلم يرد فيه دليل على خلاف ما هو المعنى العرفي للدخول وبحوه .

ثانيها : الاكتفاء بصدق الدخول عرفاً ولو لم يكن بمقدار الحشفة نظراً الى ان المتعاطف العرفي هو دخول المسمى كما في بطائره مثل ادخال الاصبع في الاذن المتحقق بمسمى الادخال ، واعتبر مقدار الحشفة بالنظر الى وجده مقتضى الدليل الوارد فيه لا يقتضى اعتبار مقدارها في عادمها كما لا يحق و طاهر المتس العيل الى هذا الوجه و ن احتياط في خصوص اجراء الحد بعدم ترتيبه في مورد لاق من مقدار الحشفة وطاهره لميكك بين الحد وبين مثل المهر والعسل نظراً الى ما ورد في الحد من درته بالشبهة .

ثالثها : ما صرح به عبر واحد من اعشار عيبوية مقدار الحشفة من مقطوعه نظراً الى ظهور ان التحديد الواقع في الروايات المتقدمة بعيبوية الحشفة وان كان مورده صورة وجودها الا انه لا اشعار فيها فصلاً عن الدلالة بانه يكون هذا التحديد تعديلاً



مسئلة ٣ - يشترط في ثبوت الحد على كل من الراني والرانية السلوغ  
فلاحد على الصغير والصغيرة ، والعقل ، فلاحد على المجنونة بلا شهة ،  
ولا على المجنون على الاصح ، والعلم بالتحريم حال وقوع الفعل منه  
اجتهاداً او تقليداً ، فلاحد على الجاهل بالتحريم ، ولو نسي الحكم يدرء  
عنه الحد ، وكذا لو غفل عنه حال العمل ، والاحتياط فلاحد على المكره  
والمكرهه ، ولا شهة في تحقق الاكراء في طرف الرجل كما يتحقق في  
طرف المرأة (١)

محالاً لما هو المرتكز عند العرف في تحقق الرنا بل الظاهر انه يبين لما هو المتحقق  
في العرف وانه يكون مقدار الحشمة فلا فرق حينئذ بين الواجد والمصادم اصلاً وهذا  
الوجه هو الظاهر .

(١) اشترط في ثبوت الحد على كل من الزاني والزانية اموراً اربعة وهى  
الشرائط التى اشير اليها في دبل المسئلة الاولى قوله : مع شرائط يأتى بيانها والظاهر  
ان هذه الشرائط لا تكون رائدة على ما افاده تعريف الرنا الموجب للحد لعدم ثبوت  
التحريم الفعلى مع فقدان شيء منها وكيف كان فالاول اللوغ .

وبدل على اعتباره مصافاً الى رفع القمم عنه روايات متعددة :

منها : صحيحة يريد الكناسى عن ابي جعفر عليه السلام قال : الجارية اذا بلغت تسع  
سنين ذهب عنها اليتم وروجت واقامت عليها الحدود البامة لها وعليها قال : قلت :  
العلام اذا روجه ابوه ودخل باهله وهو غير مدرك انقام عليه الحدود على تلك الحال ؟  
قال : اما الحدود الكاملة التى يؤخذ بها الرجال فلا ولكن يحل في الحدود كلها على  
مبلغ سه ، ولا تبطل حدود الله في خلقه ولا تبطل حقوق المسلمين بينهم . (١) ورواه  
الشيخ - قدس - الا انه زاد بعد مبلغ منه : فيؤخذ بذلك ما بينه وبين خمس عشرة سنة

ومها صحيحة حماد بن عيسى عن جعفر بن محمد عن ابيه عن علي بن ابي طالب قال:  
 لاحد علي مجنون حتى يفيق ، ولا على صبي حتى يدرك ولا على النائم حتى يستيقظ (١)  
 والثاني : العقل والبحث فيه تارة في المجنونة اذا زنت واخرى في المجهون  
 اذا زنى . اما الاول فلا خلاف بين الاصحاب - قديماً وحديثاً - في سقوط الحد عنها  
 ويدل عليه - مضافاً الى رفع القلم عنها واشترط التكليف بالعقل ولى صحيحة حماد  
 المتقدمة لظهور كون المراد من المجنون فيها اعم من المجنونة كما ان المراد من  
 الصبي فيها ايضاً اعم من الصبية مارواه المصنف - قده - في محكي الارشاد قال :  
 روت العامة والخاصة ان مجنونة فجر بها رجل وقامت البينة عليها فامر عمر بجدها  
 الحد فمربها على امير المؤمنين عليه السلام فقال : ما بال مجنونة آل فلان تقتل ؟ فيل له  
 ان رجلاً فجر بها فهرب وقامت البينة عليها فامر عمر بجدها ، فقال لهم : ردوها ليه  
 وقولوا له : اما علمت ان هذه مجنونة آل فلان وان النبي صلى الله عليه وسلم قال رفع القلم عن  
 المجنون حتى يفيق وانها معلومة على عقلها ونفسها ، فردوها اليه فدرء عنها الحد (٢)  
 وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام في امرئة مجنونة زنت قال : انها لا تملك  
 امرها ، ليس عليها شيء . (٣)

واما الثاني فالمشهور بين الاصحاب هو سقوط الحد عنه ولكنه نسب الخلاف  
 الى الشيخين والصدوق والقاسمي وابن سعيد ودليل المشهور مضافاً الى رفع القلم  
 عنه كما في المجنونة صحيحة حماد ورواية الارشاد المتقدمتان وصحيحة اوحسة  
 فضيل بن يسار قال : سمعت ابا عبد الله عليه السلام - يقول لاحد لمن لاحد عليه يعني لو  
 ان مجنوناً قذف رجلاً لم ار عليه شيئاً ، ولو قذفه رجل فقال يا زان لم يكن عليه حد (٤)

(١) ثل ابواب مقدمات الحدود الباب الثامن ح-١

(٢) ثل ابواب مقدمات الحدود الباب الثامن ح-٢

(٣) ثل ابواب حد الزنا الباب الواحد والعشرون ح-١

(٤) ثل ابواب مقدمات الحدود الباب التاسع عشر ح-١

فان ذكر المجنون بعنوان المصداق للصابقة المذكورة اولا الناظرة الى نفي ثبوت طبيعة الحد النعني لمن كانت طبيعة الحد الضرري متقية بالاصافة اليه يدل على انتفاء الحد الضرري مطلقا ومنه حد الرنا الذي هو محل البحث في المقام في المجنون كما لا يخفى .

ودليل المحققين هو ما رواه الكشي عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن عمرو بن عثمان عن ابراهيم بن الفضل عن ابان بن ثعلب قال : قال ابو عبدالله - عليه السلام - اذا زنى المجنون والمعتوه جدد الحد وان كان محصيا رجم ، قلت : وما الفرق بين المجنون والمعتوه ، والمعتوه والمعتوه ؟ فقال : المرأة اما توثني ، والرجل يأتي ، وانما يزني اد عقل كيف يأتي اللدة وان المرأة انما تستكره ويعمل بها وهي لا تعقل ما يعمل بها . (١) والكلام في هذه الرواية تارة من جهة السد ، واخرى من حيث الدلالة : اما من جهة السد فقد صغفت الرواية من جهة وجود ابراهيم بن الفضل فيه نظرا الى انه لم يرد فيه توثيق ولا مدح .

ولكنه ربما يقل من تضعيف الرواية مشكل من جهة ان ابراهيم المذكور هو الهاشمي كما يظهر من جامع الرواة وهو امامي وقيل هو حنفي واستشعر المحقق الوحيد البيهقي - قدس سره - في التعليقة وثاقته من جهة رواية جعفر بن بشير عنه مصافا الى عمل الشيخين والصدوق و لقاضي وابن سعيد - قدس الله اسرارهم - . اقول ظاهر جامع الرواة وان كان ما ذكر حيث اورد هذه الرواية في ضمن الروايات الواقعة في سدها ابراهيم بن الفضل الهاشمي الا انه كما في «قومس الرجال» لا دليل على كون المراد بابراهيم المذكور فيها هو الهاشمي لانها كلها بلغة ابراهيم بن الفضل ولعل المراد به هو ابراهيم بن الفضل المدني ابو اسحق الذي عده الشيخ في رجاله من اصحاب الصادق - عليه السلام - متصلا بابراهيم بن الفضل الهاشمي ، وعلي



تقدير كون المراد به ذلك لادليل على وثاقته او كونه حسناً وعمل المذكورين معارض باعراض المشهور عن الرواية وتضعيفهم لها كما لا يخفى وبعد ذلك كله لامجال للاتكل على الرواية خصوصاً بعد دلالتها على حكم مخالف لروايات الكثيرة المتقدمة الدالة على عدم ثبوت الحد على المجنون .

واما من جهة الدلالة فيها اشكال ايضاً لان تحليل الفرق بين المجنون والمجنونة بما ذكر في الرواية لا يستقيم لانه ان كان المراد به ثبوت تمييز وشعور للمجنون بقدر اقل مناط التكليف كما حمل الرواية على ذلك في الوسائل بعد نقلها فيه انه خارج عن الغرض لان محل البحث هو المجنون الكامل الذي لا يكون فيه مناط التكليف بوجه ، وان كان المراد به وجوده في المجنون الكامل فيرد عليه ان المجنون الراجع الى مسألة العقل انما يكون مرتبطاً بعزلة متحققة في الانسان مميزة له عن الحيوان واما الشهوة واثبات اللذة فترتبط بجهة الحيوانية الموجودة في الانسان ولذا يتحقق ذلك من الحيوانات مع كونها بعيدة عن العقل فالانصاف عدم استقامة التعليل .

هذا مع ان المستفاد من صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة الواردة في المجنونة ان العلة لعدم ثبوت شيء عليها هو انها لا تملك امرها ومن الواضح جريان هذا التعليل في المجنون ايضاً فالظاهر بملاحظة ما ذكرنا عدم الفرق بين المجنونة والمجنون من هذه الجهة .

الثالث العلم بالتحريم حال وقوع الفعل منه والظاهر ان المراد بالعلم اعم من العلم الوجداني فيشمل الامارة المعتبرة على الحرمة كما يدل عليه قوله بعده اجتهداً او تقليداً كما انه يشمل مالو كان مقتضى الاصل كاستصحاب حرمة الميراث المشكوكة بالحرمة وعليه فالمراد من العلم بالحرمة هي وجود الحجة على التحريم حال صدور العمل كما ان الطاهر عدم اختصاص العلم بخصوص العلم التفصيلي

والشمول للعلم الاجمالى كما اذا كانت المنة المحرمة مرددة بين اثنتين او اريد فاذا وطئها كذلك واكشف كونها هى المنة المحرمة ثبت عليه الحد لان المعروف من تجزئ المحرمة بسبب العلم الاجمالى .

ثم انه يظهر من تعريف عدم ثبوت الحد فى مورد السياك وكذا العلة ان المراد من العلم ليس خصوص ما يقابل الجهل بل ما يقابله والسياك والعلة فالمراد منه هو العلم مع التوجه والاتفات .

والدليل على اعتبار هذا الامر مصافاً الى الادلة العامة الواردة فى مورد الجهل والنسيان الظاهرة فى عدم ثبوت الحد كحديث الرفع الدال على رفع ما لا يعلم والسياك وغيرهما من الامور المرفوعة فى الروايات الخاصة الواردة فى المقام كصحيفة حمرا قال : سئلت ابا عبد الله - عليه السلام - عن امرأة تزوجت فى عدتها بجهالة منها بذلك قال : فقال : لا ارى عليها شيئاً ويفرق بينها وبين الذى تزوج بها ولا تحل له ابداً ، قلت فان كانت عرفت ان ذلك محرم عليها ثم تقدمت على ذلك ؟ قال : ان كانت تزوجته فى عدة لزوجها الذى طلقها عليها (فيها - ح ل) الرجعة فانى ارى ان عليها الرجم ، فان كانت تزوجته فى عدة ليس لزوجها الذى طلقها عليها فيها لرجعة فنى ارى ان عليها حد الرأى ويفرق بينها وبين الذى تزوجها ولا تحل له ابداً . (١)

ثم ان الطاهر خروج الجاهل المفسر المثلث عن الحكم بسقوط الحد من الجاهل لعدم كون هذا الجهل عذراً بوجه وبذل عليه فى المقام صحيفة يزيد الكسى قال : سئلت ابا عبد الله - عليه السلام - عن امرأة تزوجت فى عدتها فقال : ان كانت تزوجت فى عدة طلاق لزوجها عليها الرجعة فان عليها الرجم ، وان كانت تزوجت فى عدة ليس لزوجها عليها الرجعة فان عليها حد الرأى غير المحصن ،

وان كانت تروجت فى عدة بعد موت زوجها من قبل انقضاء الاربعة اشهر والعشرة ايام ولا رجم عليها ، وعليها ضرب مائة جلدة قلت : ارايت ان كان ذلك منها بحالة؟ قال : فقال : ما من امرأة اليوم من نساء المسلمين الا وهى تعلم ان عليها عدة فى طلاق او موت ولقد كن نساء الحاهلية يعرفن ذلك قلت : فان كانت تعلم ان عليها عدة ولا تدرى كم هى ؟ فقال : اذا علمت ان عليها العدة لزمتها الحجة فتسل حتى تعلم . (١)

الرابع : الاحتياط وفرع عليه عدم ثبوت الحد على المكروه والمكروه والكلام فيه يقع فى مقامات ثلثة :

الاول : الدليل على عدم ثبوت الحد مع انتهاء هذا الشرط ونقول ؟ يدل عليه - مضافا الى حديث رفع ما استكروهوا عليه لعدم اختصاصه بخصوص رفع الحرمة وشموله لرفع الحد وسقوطه - صحيحة ابى عبيدة عن ابى جعفر عليه السلام - قال ان عليا - عليه السلام - اتى بامرئة مع رجل فحربها فقالت : استكرونى والله يا امير المؤمنين فدرء عنها الحد ، ولو سئل هؤلاء عن ذلك ثقلوا : لانصدق وقد والله فعله امير المؤمنين - عليه السلام - (٢) وصحيحة محمد عن احدهما - عليهما السلام - فى امرئة زنت وهى مجنونة قل : انها لا تملك امرها وليس عليها رجم ولا نكاح ، وقال فى امرئة اقرت على نفسها انه استكروها رجل على نفسها ، قال : هى مثل السائبة لا تملك نفسها فلو شاء قتلها ، ليس عليها جلد ولا نكاح ولا رجم - (٣) وعبرهما من الرويت الدالة على سقوط الحد فى مورد الاكراه ولا اشكال فى هذا المقام .

الثانى فى المراد من الاكراه الموجب لسقوط الحد والظاهر ان المراد به

(١) تل ابواب حد لزنا الباب السابع والعشرون ح-٣

(٢) تل ابواب حد الزنا الباب الثامن عشر ح-١

(٣) تل ابواب حد الزنا الباب الثامن عشر ح-٢

هو لأكراه الرابع للحرمة القلبية والناشئ للتكليف ومن المعلوم ان هذا الاكراه غير الاكراه المتحقق فى المعاملات الموجب لخروجها عن الصحة واتصالها بالطلاق ضرورة ان الملاك فى الطلاق هناك مافاته لما هو المعبر فى صحتها وهو طيب النفس والرضا الناطقى ومن لواصح ان اقل مراتب الاكراه لا يكاد يجتمع مع طيب نفس لان مجرد لتوعيد والتهديد على الترك ملازم لعدم الرضا المعبر فى صحة المعاماة وهذا بخلاف الاكراه الرابع للحرمة القلبية لان مجرد تحقق لأكراه ومسامه لا يوجب ارتفاع الحرمة خصوصاً اذا كانت الحرمة شديدة ولسفوية اكيدة ترى ان التوعيد بالصرب فقط او الشتم مثلاً لا يوجب حلية الزنا خصوصاً اذا كانت المرئى بها ذات بعل - مثلاً - فاللزام ملاحظة مراتب الحرمة شدة وضعفاً وملاحظة ما وعد به وملاحظة شخص المكره والخصوصيات المتحققة فيه فان الفرد العادى اذا وعد بالشتم لا يجرى عليه حكم ما اذا كان المكره له خصوصية اجتماعية مرتبط بالجهات المعنوية والامور الاعتقادية كما لا يخفى .

الثالث لاشبهة فى تحقق لأكراه فى طرف المرته ولا خلاف فى ذلك والاحبار الدالة على سقوط الحد فى مورد الاكراه كلها واردة فى مورد استكراه المرأة كما فى الصحيحتين المتقدمتين وامامى طرف الرجل فقد تردد فيه فى الشرائع وان جعل الاشبه الامكان ولمحكى عن العبة الحرم بالعدم بطراً الى ان الاكراه يمنع من انتشار العضو وانعاث القوى لتوفيهما على الميل النفسائى المافى لايصراف النفس عن المعنى المتوقف عليه صدق الاكراه .

ولكن الظاهر تحقق الاكراه فى طرف الرجل ايضاً لانه - مصافاً الى مافى الجواهر من امكان فرضه وتحققه بدون الانتشار بان يدخل العشرة فى الفرج وهو غير منتشر - وكذا يمكن فعله من غير تخويف حين انتشار الالة بان يدخل الالة المنتشرة قهراً على صاحبها فى الفرج - انه لا مانع من الانتشار الناشئ عن ميل النفس



مسئلة ٥ - لو تزوج امرأة محرمة عليه كالام والمرضة ودات النعل وزوجة الاب والابن فوطيء مع الجهل بالتحريم فلاحد عليه ، وكذا لاحد مع الشبهة بان اعتقد فاعله الجواز ولم يكن كذلك ، او جهل بالواقع جهالة معتمة كما لو اخبر المرأة بكونها حلة وكانت دات بعل او قامت السة على موت الروح او طلاقه ، او شك في حصول الرضاع المحرم وكان حاصلا ، ويشكل حصول الشبهة مع الظن غير المعتمد فصلا عن مجرد الاحتمال فلو جهل الحكم ولكن كان ملتفتا واحتمل الحرمة ولم يسئل فالتاظهر عدم كونه شبهة ، نعم لو كان جاهلا قاصرا او مقصرا غير ملتفت الى الحكم والسؤال فالتاظهر كونه شبهة دائرة (١)

وانبغات الفتوى اللدبي هما من لوازم الحيوانية ووجود لعبرة الجنسية والقوة الشهوية غاية الامران الاكراه الراجع الى عدم تحقق الفعل مع قطع النظر عنه انما هو لوجود الزجر الشرعي والتحريم الالهى كما ان تحقق امتثال الهى عن الزن - مثلا - بذترك انما هو لاجل كون الزجر مانعا عن تحريك القوة الشهوية لايجاد مقتضاها فى الخارج لالاجل عدم الميل بل تحقق الامتنال فى صورة الميل لعمه اقوى من غيرها كما لا يحمى والى هذا يرجع التعليل للامكان فى الشرايع بما يعرض من ميل الطبع المزجور بالشرع وقد قرره فى المسالك بان الانتشار يحدث عن الشهوة وهى امر طبعى لا ياباها تحريم الشرع ولولا ما ذكر لكن تحقق الاكراه بالاضافة الى كثير من المحرمات الشرعية منتفيا لوجود الميل النسانى اليه وموافقته للطبع الحيوانى غاية الامران المانع عن تحققه هو الزجر الشرعى فالانصاف امكان تحقق الاكراه فى طرف الرجل ايضا كما فى المتن .

(١) الوجه فى التعرض للفرع الاول من فروع هذه المسئلة هو وجود الفتوى بالخلاف من ابى حنيفة فى صورة العلم بالتحريم قال الشيخ الطوسى (قده) فى

الحلاف في مسائل كتاب الحدود : «مسئله ٢٩- اذا عقد الكاح على ذات محرم له كأمه وبنته وأخته وخالته وعمته من سب اورضاع، أو امرأة ابنه وأبيه أو تروح بحامسة وامرأة لها زوج ووطئها، أو وطئ امرئة بعد ان بامت يسألان أو بالطلاق الثلاث مع العلم بالتحريم فعليه القتل في وطئ ذات محرم والحد في وطئ الأجنبية وبه قال الشافعي إلا أنه لم لا يعصل، وقال أبو حنيفة : لأحد في شيء من هذا حتى قل لو استأجر امرئة ليرتني بها فرتني بها لأحد عليه ، فإن استأجرها للخدمة فوطئها فعليه الحد» وبطوره الى ان العقد بالمراده شبهة في سقوط الحد مع كونه عالماً بالتحريم قال في الجواهر بعد الإشارة الى مذهبه : وكم له مثل ذلك مما هو مخالف لضرورة الدين في الاموال والفروج والدماء والمحكى من كلامه لا يقبل الحمل على ارادة ما لا يعلم حرمة يقياً وإن كان محرماً بمقتضى الاجتهاد .

وكيف بالكلام نارة في مسند سقوط الحد بالشبهة وأخرى في حقيقتها ويان المراد منها فنقول :

أما من الجهة الأولى فربما يقال ان الزنا قد قرر بالفقهاء ومن الظاهر انه يعتبر في تحقق مفهومه وصدقه احرار عدم الاستحقاق كالعصب في الاموال فلا يثبت على الواطئ بالشبهة حد مع عدم صدق الزنا .

وهذا القول وان كان تاماً في الحملة الا ان منع صدق الزنا في جميع موارد الشبهة حتى ما اذا كان هناك جهل عن تقصير محل تأمل والعمدة في هذه الجهة الروايات الكثيرة الدالة على ان الشبهة دائرة للحد :

منها رسالة الصدوق قال : قال رسول الله - ﷺ - «ادروا الحدود بالشبهات» ولاشفاة وكفالة ولا يمين في حد . (١)

وقد مرت الإشارة مراراً الى اعتبار هذا النحو من الارسال خصوصاً اذا كان

مرسلها مثل الصدوق والرواية شاملة لجميع الحدود كما أنها تشمل الشبهة الموضوعية والحكمية معاً كما لا يخفى .

ومنها صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله - عليه السلام - قال : لو أن رجلاً دخل في الإسلام وأقره ثم شرب الخمر وزنى وأكل الربوا ولم يتبين له شيء من الحلال والحرام لم أقم عليه الحد إذا كان جاهلاً إلا أن تقوم عليه البيعة أنه فرء السورة التي فيها الزنا والخمر وأكل الربوا ، وإذا جهل ذلك أعلمته وأجبرته ، فإن ركب بعد ذلك جلده وأقامت عليه الحد . (١) وهذه الرواية واردة في الشبهة الحكمية والمراد من الحد فيها اعم من التعزير لعدم ثبوت الحد الحاص في مورد أكل الربو وقريب منها صحيحتنا محمد بن مسلم وأبي عبدة الحداء إلا أن فيهما : إلا أن تقوم عليه بيعة أنه قد كان أقر بالتحريم (٢) و(٣)

ومنها رواية أبي بصير عن أبي عبدالله - عليه السلام - قال : سئلته عن امرأة تزوجها رجل فوجد لها رجلاً قال : عليه الجلد وعليها الرجم ، لأنه تقدم بعلم وتقدمت بهي بعلم وكمارته أن لم يقدم إلى الإمام أن يتصدق بحمسة أصابع دقيقاً . (٤) ولولا الجواب لكن الظاهر من السؤال الجهل بوجود الروح وكيف كان فهي تدل بالظهور على سقوط الحد مع عدم العلم وموردها الشبهة الموضوعية .

ومنها صحيحة عبد الصمد بن بشير عن أبي عبدالله - عليه السلام - في حديث أن رجلاً أعجباً دخل المسجد يلبي وعليه قميصه فقال لأبي عبدالله - عليه السلام - اني كنت رجلاً عمل بيدي واجتمعت لي نفقة فحيث أحبب لم أسئل أحداً عن شيء وافتنوني هؤلاء أن

(١) ثل أبواب مقدمات الحدود الباب الرابع عشر ح-١

(٢) ثل أبواب مقدمات الحدود الباب الرابع عشر ح-٢

(٣) ثل أبواب مقدمات الحدود الباب الرابع عشر ح-٣

(٤) ثل أبواب حدائرتنا لباب السابع والعشرون ح-٥

اشق قميصي وانزعه من قبل رجلي وان حجبى دسدا وان على يدي ، فقال له : متى  
لست قميصك ابعده لبيت م قبل ؟ قال : قل ان لبي قل : فاحرجه من رأسك فانه  
ليس عليك بدية وليس عليك الحجج من قابل ، اي رجل ركب امرأ بجهلة فلا شيء عليه ،  
صف بالبيت سعا وصل ركعتين عند مقام ابراهيم عليه السلام واسع بين الصفا والمروة ، وقصر  
من شعرك اذا كان يوم التروية فاعنسل واهل بالحج واصنع كما يصنع الناس . (١)  
والمراد من قول السائل : لم اسئل احدا عن شيء هل هو عدم السؤال لاجل  
عدم الالفات وعدم الوجه وتحيل العلم بطريق الحجج وكيفية او عدم السؤال مع  
الانتماء والتوجه الى الحجل ويمكن ان يكون الوجه فيه على هذا الاحتمال عدم  
التمسك من ملاقات الامام عليه السلام واصحابه العالمين بانصره وان كان متمك من المرجعة  
الى مرجع الناس وعصمتهم وهذه الرواية شاملة لكلما الشبهتين كما لا يخفى .

واما من الجهة الثانية فراجع الى مفهوم الشبهة ومعناها فيقول قال صاحب  
الرياض : وصاحبها - يعنى الشبهة - ما اوجبت طي الاباحة بلا خلاف اجده ، وهل  
مراده بالطن العلم كما ربما فسر كلامه به والتعبير منه به لاجل محالته للواقع كما  
هو المعروف او ان مراده به اعم من العلم و لطن في مقابل الاحتمال وجهان والظاهر  
هو الثاني .

وعن بعض في تعريف الوطى بالشبهة انه الوطى الذي ليس بمستحق مع  
عدم العلم بالتحريم ، ومقتضاه كونه مجرد احتمال الاباحة في تحقق معنى الشبهة وان  
كان مساوياً او مرجوحاً فصلا عما اذا كان راجحاً .

وعرفه العلامة الطباطبائي (قده) في محكي مصابيح انه الوطى الذي ليس  
بمستحق في نفس الامر مع اعتقاد فاعله الاستحقاق او صدوره عنه بجهالة مفترقة  
في الشرع او مع ارتفاع التكليف بسبب غير محرم .

والمراد بالجهالة المعنوية ان لا يعلم الاستحقاق ويكون الكاح مع ذلك جازماً  
كما لو اشتبه عليه ما يحل من الساء بما يحرم منهن مع عدم الحصر او عول على اجبار  
الموتة بعدم الروح او انقضاء العدة او على شهادة العدلين بطلاق الزوج او موته الى  
غير ذلك من الصور التى لا يقدح فيها احتمال عدم الاستحقاق شرعاً وان كان قريباً  
او موطئاً ، وبارتفاع التكليف الى آخره الجنون والنوم وسحوهما دون ما كان بسبب  
محرم كشرب الخمر المسكره بحكم الراى فى تعلق الحد وغيره .

ومقتضى هذا التعريف عدم كفاية مجرد احتمال الاباحة بل وعدم كفاية الظن  
اذا لم يقد دليل شرعى على اعتباره حتى يكون جهالة معتبرة فيها احتمالات ثلاثة  
فى مفهوم الشبهة ومعناها وظاهر المتن اختيار الاحتمال الثالث .

اقول : ما افاده العلامة الطاطبائى (قده) فى ضابط الشبهة يرجع لى ان  
موردها ما اذا لم يكن التكليف التحريمى فعلياً اما لوجود اعتقاد الحلاف واما لوجود  
الحجة الشرعية على الحلاف واما لوجود مثل اليوم مما لا يكون التكليف معه  
بفعلى اصلاً وعليه فالشبهة الدائرة للحد ما كانت مافية لفعلية التكليف ورافعة لها  
فالملازمة متحققة بين مقام ثبوت التكليف ومورد ثبوت الحد فكل مورد يكون  
التكليف فعلياً فالحد يترتب عليه وكل مورد ترفع فعلية التكليف فالحد ساقط .

مع ان الظاهر ان قول النسي - نَسِيَ - فى مرسنة الصدوق المتقدمة : درأوا  
الحدود بالشبهات يقيد امراً رائداً على ذلك ومرجه الى ان مقام اجراء الحدود  
وابتات المجازات اصيب دائرة من مقام ثبوت التكليف ولعل الحكمة فيه حفظ  
اعراض الناس وحيثياتهم وعدم التعرض لها الا فى موارد العلم بالحرمة وقيام الحجة  
عليها .

ويؤيد ما ذكرنا اعتبار العلم بالحرمة فى جملة شروط ثبوت الحد فى مورد  
الرفا كما تقدم البحث فيه فان اعتبار العلم بالحرمة ووجود الحجة عليها اعم من



القطع والامارة المعتبرة او الاصل الشرعى مرجعه الى عدم ثبوت الحد مع علم الحجة على التحريم وان لم يكن هناك دليل على الحلية اصلا والا فلو كان الراجع للحد وجود طريق معتبر على الحلية لما كان وجه لاعتبار العلم بالحرمة فى ثبوت الحد كما لا يحق .

ويؤيده ايضا التعليل المتقدم فى رواية ابى بصير المذكورة فى الجهة الاولى وهو قوله - يَعْلَمُ - : لانه تقدم بعلم وتقدمت هى بعلم فان طاهره ان العلة لثبوت الحد من الحد والرجم هو وجود الحجة على الحرمة وثبوت العلم بها فينتفى مع انتفاء العلة وهى العلم ومقتضاء سقوط الحد وان لم تكن حجة على الحلية .

كما انه يؤيده ايضا استثناء بعض صور الجهل عن تقصير كما فى المتن فان مرجعه الى ان دائرة سقوط الحد اصبحت من دائرة ثبوت التكليف وتحقق الاثم والعصيان كما هو مقتضى كون الجهل عن تقصير .

وآخر ما يؤيد ما ذكرنا ظهور رواية درء الحد فى مورد الشبهة فى كون موضوع الرب ثابتاً مع لشبهة ومع ذلك يدرء الحد بها وما جعل صابغاً مرجعه الى عدم تحقق حقيقة الربا الذى فسر بالمعجور ومثله فى موارد الشبهة وذلك لوصوح عدم تحقق المعجور والمأخضة ومثلها مع اعتقاد الخلاف او وجود الحجة الشرعية على الحلية ، ووجود مثل اليوم . واما ما فى دليل صحيحة يزيد الكناسى المتقدمة من الحكم ثبوت الحد فى مورد العلم باصل العدة والشك فى مقدارها معللاً بقوله - يَعْلَمُ - : اذا علمت ان عليها العدة لرمتها الحجة فتستل حتى تعلم ، فلا دلالة له على خلاف ما ذكرنا نظراً الى ظهورها فى ثبوت الحد مع الجهل وذلك لان الحكم بذلك انما هو لوجود الحجة على التحريم وهو استصحاب نفاء العدة مع الشك فى مقدارها فتدبر .

مسئلة - لو عقد على محرمة عليه كالمحارم ونحوها مع علمه بالحرمة لم يسقط الحد ، وكذا لو استأجرها للوطى مع علمه بعدم الصحة فالحد ثابت خلافاً للمحكى عن بعض اهل الخلاف ، وكذا لا يشترط في الحد كون المسئلة اجماعية ، فلو كانت احتمالية لكن ادى اجتهاده او تقليده الى الحرمة ثبت الحد ، ولو خالف اجتهاد الوالى لاجتهاد المرتكب وقال الوالى بعدم الحرمة فيل له اجراء الحد ام لا ؟ الاشئ الثانى كما انه لو كان بالعكس لاحد عليه (١)

فالانصاف بملاحظة ما ذكرنا رجحان ما افاده صاحب الرىص من كون الملاك فى الشبهة هو الظن بالاماحة لو لم نقل بشمولها لصورة الاحتمال ايضاً .  
(١) اما الفرع الاول فقد وقع النمرص له فى لمسئلة المتقدمة وكان يبعى ابراده عقيب الفرع الاول فى تلك المسئلة .

واما عدم اشتراط الحد بكون لمسئلة اجماعية فمسئاً توهم الخلاف ما يوهمه طاهر المحكى عن العاقل فى كتاب المكاح من تحصيل الرناء بالمعلوم حرمة اجماعاً كمكاح المحارم ونحوه دون ما كان محل خلاف ، فان طاهره عدم تحقق الرناء فى المسائل الاختلافية مع انه لا يكون مراداً للعاقل قطعاً فانه - كما فى الجواهر - يجب حمله على ارادة عدم الحكم بالرناء على من تكبح فى المسائل الخلافية لاحتمال تقليده من يرى الجوار لان المراد عدمه ممن هو محتهد فى الحرمة او مقيد له .

وقد مر ان المراد بالعلم بالحرمة المعترفى ثبوت الحد هو وجود الحجة عليها سواء كان علماً او ظناً معتبراً او كان مقتضى اصل شرعى .

ولو خالف اجتهاد الوالى لاجتهاد المرتكب او تقليده وقال الوالى بعدم الحرمة فقد جعل الاشئ عدم اجراء الحد عليه وذلك لان اجراء الحد عمل الوالى وفعله ولا بد له من احرار مشروعيته ومع الاعتقاد بعدم كون العمل الواقع رماً محرماً كيف يكون اجراء الحد مشروعاً وان كان يمكن ان يقال بان اجراء الحد انما هو لئد

مسئلة ٧- يسقط الحد فى كل موضع يتوهم الحل كمن وجد على فراشه امرأة فتوهم انها زوجته فوطئها ، ولو تشبهت امرأة نفسها بالزوجة فوطئها فعليها الحد دون واطئها ، وفى رواية يقام عليها الحد جهراً وعليه سرّاً ، وهى ضعيفة غير معمول بها .

باب الفساد ومنع تكرار العمل المحرم ومع اعتقاد الفاعل بفساد عمله وكونه محرماً لامنع من التوصل الى اجراء الحد دعماً لتكرار الفساد ولكن الاظهر هو الاول .  
واما لو كان بالعكس بان قال الوالى بالحرمة واعتقد المرتكب جنهاً او تقليداً الحلية فلاشبهة فى عدم ثبوت الحد وذلك لكون المورد من اصهر مصاديق الشبهة الدائرة للحد لانه باعتقاد الوالى من الجهالة المتعترية فى الشرح لاقتضاء الاجتهاد او التقليد له فهو كما لو قامت البينة على الحلية فى الشهات الموصوعة مع اعتقاد الوالى كذبها كما لا يخفى .

(١) المراد من لتوهم المذكور فى المتن هو الاعتقاد والوجه فى التعبير عنه به هو كونه محالاً للواقع كما هو المعروف فى المسئلة والسبب للتعرض لسقوط الحد فى كل موضع يتوهم الحل مع انه المرء الظاهر من الشبهة وقد وقع التعرض له فى المسئلة الخامسة هو التعرض للفرع الذى وردت فيه الرواية على خلاف القاعدة والا لا يكون وجه للتكرار .

والرواية هى ما رواه الشيخ باسناده عن محمد بن احمد بن يحيى عن بعض اصحابه عن ابراهيم بن محمد الثقفى عن ابراهيم بن يحيى الدورى عن هشام بن بشير عن ابى بشير عن ابى روح ان امرأة تشبهت بامه لرحل وذلك ليلا فوطئها وهو يرى انها جاريته فرفع الى عمر فارسل الى على عليه السلام فقال : اصرب الرجل حداً فى السر واصرب المرأة حداً فى العلانية (١)

والروية مع ارسالها وضعها بإبراهيم بن يحيى الدورى ومن بعده من الرواة غير معمول بها لدى القاضي ، وفي الجواهر : « عن نكحت النهاية سمعت من بعض فقهاء أنه أراد إيهام الحاصرين الأمر بإقامة الحد على الرجل سرّاً ولم يقر لحد عليه استصلاحاً وحسماً للمادة لئلا يتخذ الجاهل الشبهة عدراً وهذا ممكن » .

بقى الكلام في نكاح الكفار وإن الوجه في عدم ترتب أثر الزنا عليه مع كونه باطلاً بمقتضى القواعد والصواب في شريعة الإسلام هل هو كونه من مصاديق الشبهة نظراً إلى اعتقادهم بتحقيق الحلبة بذلك وإن مشأه كونه ممضى في الشرع ومحكوماً بالصحة في الإسلام نظير الحكم بصحة المعاملة إذا باع الدمى المحرم من الدمى مع عدم صحته في الإسلام إذا وقع بين المسلمين ؟

وعلى التقدير الأول هل يكون هناك فرق بين الكافر الذي لم يحتمل حقة الإسلام أصلاً وبين الكافر الذي احتملها ولم يفحص بعده بل بقي على كفره ونكح في هذه الحالة نظراً إلى قوله عليه السلام في صحيفه يريد الكناسي المتقدمة : لرمثها الحجة أو لا يكون فرق بينهما كما هو ظاهر الفتاوى ؟

والظاهر هو الوجه الثاني وإن المشأ هو كونه ممضى في الشريعة نظراً إلى قول رسول الله ﷺ على ما في بعض الروايات (١) أن لكل قوم نكاحاً وقول أبي عبد الله عليه السلام في بعضها (٢) كل قوم يعرفون النكاح من السماح فنكاحهم جائز فإن الظاهر أنه ليس المراد بقول الرسول هو الأحياء وجود النكاح وثبوته عند كل قوم بل المراد هو الحكم بالجواز في هذا الشرع كما هو ظاهر الحكم بالجواز في الرواية الأخرى ومرجع ذلك إلى ترتب أحكام الصحة عليه في الإسلام فلا يجوز الترويج بدات البعل من الكفر وكذا يترتب عليه سائر أحكام النكاح التي من جعلتها عدم ترتب الحد عليه .

(١) ن ابيات نكاح العبد والاماء الباب الثالث والثمانون ح-٢٠

(٢) ن ابيات نكاح العبد والاماء الباب الثالث والثمانون ح-٣

مسئلة هـ يسقط الحد بدعوى كل ما يصلح ان يكون شبهة بالنظر الى المدعى لها ، فتو ادعى الشبهة أحدهما اوهما مع عدم امكانها الا بالسهة الى أحدهما سقط عنه دون صاحبه ، ويسقط بدعوى الزوجية ما لم يعلم كذبه ، ولا يكف اليمين ولا السهة (١)

واما مكح المحالين فهي الموارد التي تكون القواعد مقتضية للطلاق كما اذا تزوج المطلقة ثلاثاً في مجلس واحد فالظاهر ان عدم ترتب الحد عليه ليس لاجل الشبهة الدائرة للحد بل لاجل قاعدة الارام التي تدل عليها الروايات الكثيرة التي مهارواية على بن حمزة انه سئل اما الحسن عليه السلام عن المطلقة على غير السهة ايتزوجها الرجل ؟ فقال عليه السلام الرموهم من ذلك ما الرموا انفسهم وتزوجوهن فلا بأس بذلك (١) وطاهره الحكم بالصحة وترتب احكامها عليه التي منها حوار النروح بالمطلقة على غير السهة .

(١) اقول لاشبهة في ان دعوى الاكراه مسموعة ويسقط الحد بها لصحبة ابي عبيدة عن ابي جعفر عليه السلام قل : ان علياً عليه السلام اتى بامرئة مع رجل فجر بها فقلت : استكرهني والله يا مير المؤمنين فدرأ عنها الحد ، ولو سئل هؤلاء عن ذلك لقالوا : لاتصدق وقد والله فعله امير المؤمنين عليه السلام (٢)

واما سقوط الحد بدعوى كل ما يصلح ان يكون شبهة بالنظر الى المدعى لها فتارة يستدل لها بقوله عليه السلام ادراؤا الحدود بالشبهات و اخرى بالناء الخصوصية من الرواية الواردة في مورد الاكراه نظراً الى انه لخصوصية للاكراه من هذه الجهة الرجعة الى قبول الدعوى وسقوط الحد .  
اقول : وفي كليهما انظر .

(١) من ابواب مقدمات الطلاق و شرائطه الباب الثلاثون ح-هـ

(٢) كل ابواب حد اثرتنا الباب الثامن عشر ح-١



مسئلة ٩- يتحقق الاحصان الذي يجب معه الرجم باستجتماع امور :

الاول : الوطى باهله في القمل ، وفي الدبر لا يوجه على الاحوط ،  
فلو عقد وحاليها خلوة تامة او جامعيا فما بين التحذين او بما دون الحشفة  
او ما دون قدرها في مقطوعيا مع النك في حصول الدخول لم يكن محصا  
ولا المرفة محصية ، والطاهر عدم اشتراط الانزال فلو التقى الخناثان تحقق  
ولا يشترط سلامة الخصتين (١)

اما الاول فلان التمسك بالسبوي فرع حرار ثبوت الشبهة في المورد والمفروض  
عدم ثبوتها بل مجرد وجود الدعوى وعدم العلم بصدقه فكيف يجوز مع هذا بوصف  
التمسك به كما هو ظاهر .

واما الثاني فالعلم بالخصوصية من الرواية المذكورة مشكل لانه على تقدير  
كون الحكم في مورد الرواية على خلاف القاعدة كما هو مقتضى العلم بالخصوصية  
لاوجه للالء لان الحكم على خلاف القاعدة يقتصر فيه على مورده ولا مجال فيه للالء  
الخصوصية اصلا .

والتحقيق ان لوجه في سقوط الحد بمجرد دعوى الشبهة مالم يعلم كذبها بان  
كنت محتملة في حقه عدم احراز موضوع الرنا الموجب للحد فانه لاند في اجراء  
الحد من احراز الموضوع بشرائطه وقيوده ومن جملة الخصوصيات المأخوذة في  
الموضوع ان لا يكون هناك شبهة فاذا احتمل وجودها من جهة دعوى المدعى وعدم  
العلم بكذبها لم يحزر موضوع الرنا الموجب للحد فلاوجه لاجرائه وثرته وهذا  
هو الوجه في عدم التكييف بالبينة واليمين في المقام وعليه فكل دعوى ترجع الى  
عدم تحقق موضوع الرنا الموجب للحد تسقط الحد مالم يعلم كذبها كدعوى الروحية  
اوشراء الامة من المالك او غيرهما كما لا يخفى .

وان شئت قل ان الرواية الواردة في مورد الاكراه حيث بها على وفق القاعدة  
فلاوجه لاحتمال الاحتصاص بالاكراه بل يحرى في جميع الموارد .

(١) قال في المسالك في معنى الاحصان : « الاحصان والتحصيل في اللغة

المسح قد تعالى: ليحصنكم من بأسكم، وقال تعالى: في فري محصنة وورد في الشرع بمعنى الاسلام وبمعنى البلوغ والعقل وكل منهما قد قيل في تفسير قوله تعالى: فاذا احصن فان اتى بفاحشة، وبمعنى الحرية ومنه قوله تعالى: عليهن نصف ما على المحصنات من العذاب يعني الحرائر، وبمعنى الترويح ومنه قوله تعالى: والمحصنات من النساء الاما ملكت ايمانكم يعني المسكوحات، وبمعنى المعفة عن الربا ومنه قوله تعالى والذين يرمون المحصنات، وبمعنى الاصابة في الكاح ومنه قوله تعالى محصنين عبر مسافحين، ويقال احصت المراءة عمت واحصنها زوجها فهي محصنة واحصن الرجل تزوج.

ويظهر منه ان الاحصان قديح لارماً وقديح متعدياً وقد صرح الرابع في المفردات بذلك حيث قال: يقال امرأة محصن (بالكسر) ومحصن (بالتفتح) والمحصن يقال اذا تصور حصنها من نفسها والمحصن يقال اذا تصور حصنها من غيرها.

وكيف كان فيدل على اعتبار اصل الوطء بالاهل في تحقق الاحصان روايات كثيرة في الرجل والمرأة:

مها صحيحة رفاة قال: سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يزني قبل ان يدخل باهله ابرجم؟ قال: لا (١).

ومها صحيحة محمد بن مسلم قال: سئلت ابا جعفر عليه السلام عن الرجل يرني ولم يدخل باهله، ايجص؟ قال: لا، ولا بالامة (٢).

ومنها صحيحة اخرى لمحمد بن مسلم عن احدهما عليه السلام قال: سئلته عن قول الله

- عروجل - فاذا احصن، قال احصانهن ان يدخل بهن، قلت: ان لم يدخل بهن

(١) ثل ابواب حدائزنا الباب السابع ح-١

(٢) ثل ابواب حدائزنا الباب السابع ح-٩

اماعلهمين حد ؟ قال بلى (١)

ومنها رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله : فاذا احصى قل احصائهم  
اذا دخل بهم قال : قلت اوأيت ان لم يدخل بهم واحدني ماعلهمين من حد ؟ قال :  
بلى . (٢)

ومها غير ذلك من الروايات الدالة على اعتبار الدخول وعليه فلا يتحقق الاحصان  
في القروع ، لمذكورة التي منها صورة الشك في حصول الدخول فان الظاهر سقوط  
كلمة « او » من المتن وكون صورة الشك صورة مستقلة كما ان مقتضى اطلاق  
الروايات عدم اشتراط الامرال مع الدخول وعدم اشتراط سلامة المحصيتين وان تمام  
الملاك في ذلك من هذه الجهة هي نفس الدخول بعنوانه .

واما اعتبار كون ، لو طيء في القبل هي محكي الرصاص : « انه صرح به جماعة  
من غير خلاف بينهم اجده ، لا من اطلاق نحو عبارة المتن » ومثله الاطلاق في كثير  
من كتب القدماء كما قيل كالمقعة والانتصار والحلاف والنيان ومجمع البيان لكن  
في الجواهر بعد الحكم بإمكان الحمل على العالب قال : « قلت هو وان كان مقتضى  
الاصل والاحتياط الا ان الانصاف عدم حله من الاشكال ان لم يكن اجماعاً فيما  
اذا وطأ بالعماء دبراً وكان متمكناً من الفرج ايضاً نعم لو لم يتمكن الا من الدبر امكن  
الاشكال فيه بعدم ، نسيانه من النصوص اما الاول فيحتمل قوياً الاجراء به كما في كل  
مقام اعتبار الدخول فيه » .

اقول مصداقاً الى عدم كون ذلك مقتضى الاصل لعدم جريانه مع العلم الاجمالي  
بثبوت الجلد او الرحم وعدم خلط الحد عهما الا ان يكون المراد اصاله عدم تحقق  
الاحصان وسيأتي ما فيه اما ما ذكره في الفرص الاول فيؤيده رواية حرير قال : سئلت

(١) ثل ابواب حد الزنا الباب السابع ح-٤

(٢) ثل ابواب حد الزنا الباب السابع ح-١١

الثاني ان يكون الواطىء باهله بالغاً على الاحوط فلا احسان مع ايلاح الطمل وان كان مرافقاً كما لا تحصن المرأة بذلك ، فلو وطئها وهو غير بالغ ثم زنى بالغاً لم يكن محصناً على الاحوط ولو كانت الزوجية باقية مستمرة (١)

اباعده الله <sup>عليه</sup> عن المحصر قل : فقال : الذي يرني وعنده ما يغنيه . (١) فانه مع فرص التمكس من الوطىء في الفرح بتحقيق عنوان « ما يغنيه » قطعاً واعتبار الوطىء مع الادل قد روعى من ناحية الوطىء في الدبر بعد عدم اشعار دليله على اعتبار خصوص الوطىء في القبل فضلاً عن الدلالة .

واما ما افاده من الاشكال في الغرض الثاني فليما اذا كان زناؤه بالوطىء في الدبر على ما عرفت من عدم الفرق بين القبل والدبر في الزنا يحتمل قولاً ايضاً الاجترار لصدق عنوان ما يغنيه في هذه الصورة ايضاً لانه يكون عنده ما يغنيه عن هذا العمل غير المشروع كما لا يخفى . وفيما اذا كان زناؤه بالوطىء في القبل بشكل صدق ذلك العنوان بعد عدم التمكس من الوطىء باهله في القبل وان كان دعوى ان خصوص الوطىء في القبل مساق من المصوص ايضاً مشككة فلا يبقى الا كون ذلك موافقاً للاحتياط كما افيد في المتن .

ثم ان الطاهر انه ليس المراد من اصل اعتبار هذا الامر وهو الوطىء بالادل خصوص الوطىء المحلل بل اعم منه ومن الوطىء بها في حال الحيض او الاحرام او لصوم او نحوها كما ان المراد بالوطىء هو تيبب الحشفة كما في سائر المقامات لعدم الدليل على وجود خصوصية للمقام .

(١) قال في الحوار بعد دعوى ثبوت الاجماع بقسميه على اعتبار البلوغ حين الرنا في تحقيق الاحسان : « بل الظاهر كونه كذلك ايضاً بمعنى اعتباره في وطىء

زوجته فلواولج عبر بالغ ولومراهما في زوجته حتى عيب الحشفة ثم زنى بالعالم يكن  
الوطى الاول معتبراً في تحقق الاحصان لانه يشترط في احصائه الوطى بعد البلوغ  
وان كانت الزوجية مستمرة للاصل والاستصحاب وقصور فعله عن ان يناط به حكم  
شرعى ونقص للذة وعدم انسياق نحوه من الدخول وشبهه وعن المبسوط ان تراعى  
الشروط حين الرنا ولا اعتبار بما قبل ذلك»

اقول اما الاجماع المحصل فالظاهر عدم تحققه بلحاظ عدم التمرض لاعتبار  
البلوغ حال الوطى حتى في مثل الشرايع وقوله فيها : ولا يثبت الاحصان الذى يجب  
معه الرجم حتى يكون الواطى بالما حسراً ويطأ فسى فرح مملوك : لادلالة فيه على  
اعتبار البلوغ حال الوطى بالاهل لانه مضاعفاً الى انه قد عبر في المانع بدلالة عن الوطى  
بالراني يكون اعتبار اصل الوطى مذكوراً بعد اعتناء البلوغ والحرية نعم يرد عليه  
-حينئذ انه قد صرح سابقاً باعتبار البلوغ في اصل تحقق الرنا مطلقاً ولا مجال لذكره  
ثبياً واعتباره ففى الاحصان كما لا يخفى وكيف كان فالظاهر عدم تحقق الاجماع  
المحصل وعدم حجية المنقول كما قرر في الاصول .

واما الاصل فقد اوجب عنه في دبل اعتبار الامر الاول والاستصحاب جريانه  
موقوف على عدم تمامية الاطلاق الذى يأتى البحث فيه وكون فعله قاصراً عن ان  
يناط به حكم شرعى ممنوع بعد ترتب آثار كثيرة عليه كالقتل المسبب عن الاتلاف  
وكسوت عمدته خطاء لا يلازم خروج فعله عما ذكر ثبوت الذية على العاقلة ونقص  
اللذة وان كان متحققاً لان الملاك في ذلك غير معلوم وسيجىء ان الوطى مرة مع  
الزوجة الدائمة بوجب تحقق الاحصان ومع الزوجة المتقطعة لا بوجه وان وقع  
الف مرة .

وعدم انسياق نحوه من الدخول وشبهه غير ظاهر نعم اللازم ملاحظة الادلة  
حتى يعلم ثبوت الاطلاق وعدمه فنقول : اما مثل قوله <sup>في</sup> في بعض الروايات



الثالث : ان يكون عاقلاً حين الدخول بروجته على الاحوط فيه فلو تزوج فى حال صحته ولم يدخل بها حتى جن ثم وطئها حال الجنون لم يتحقق الاحصان على الاحوط (١)

المتقدمة فى عتار الامر الاول : احصاها ان يدخل بهن ، وكذا قوله **عنه** : لافى مقام الجواب عن السؤال عن الرجل يزنى قبل ان يدخل بامله ايرجم ؟ ولطاهر عدم ثبوت الاطلاق فيه لانه فى مقام بيان اصل اعتبار الدخول فى مقابل العدم مع انه يمكن ان يقال ان ذكر الرجل مع كونه طاهراً فى البالغ بوجب عدم اعتبار الوطىء فى حال الصغر فى ترتب حد الرجم فامل وليس هنا شىء آخر يمكن ان تنوهم دلالة على الاطلاق بل ربما يقال بظهور بعض الروايات فى اعتبار البلوغ كمؤقتة اسحق بن عمار قال : سئلت ابا ابراهيم **عنه** عن الرجل اذا هوزنى وعنده السرية والامة يطأها تحمصه الامة وتكون عنده فقال نعم انما ذلك لان عنده ما يغنيه من الزنا الحديث (١) نظراً الى ظهورها عرفاً فى وجود من يطأها مراراً او يكون قابلاً لذلك وغير البالغ لا يكون كذلك وان كان فى حد الاستظهار نظر خصوصاً مع ملاحظة التعليل فى الجواب .

وقد قدح ان مقتضى الاستصحاب عدم تحقق الاحصان بالوطىء فى غير حال البلوغ لعدم استعادة شىء من الطرفين من الدليل لكنه سيأتى ما فيه .

(١) قد اشترنا الى اجمع عدم تمامية الاطلاق بصير اعتبار مثل العقل فى حال وطىء الاهل مشكوكاً فتصل التوبة بحسب بادرى النظر الى الاستصحاب نظراً الى ان عدم تحقق الاحصان قبل دخول المجنون متيقن وتحققه به مشكوكه فتستصحب الحالة السابقة ويحكم بعدم تحقق الاحصان معه ، ولكن الظاهر كما قرر فى محله عدم جريان مثل هذا الاستصحاب لان الشبهة اسماعى فى المفهوم ومعنى الاحصان وليس الشك فى امر خارجى حتى تستصحب الحالة السابقة المتحققة فى الرمان فهو

الرابع : ان يكون الوطىء في فرج مملوك له بالعقد الدائم الصحيح او ملك اليمين ، فلا يتحقق الاحصان بوطى الرنا ولا الشبهة ، وكذا لا يتحقق بالمتعة ، فلو كان عنده متعة يروح ويقدر عليها لم يكن محصناً (١)

كاستصحاب النهار اذا كان مفهومه مردداً بين انتهائه باستتار القرص وبين انتهائه بروال الحمرة المشرقية والامجال لجربانه كما حققناه في الاصول وليس ذلك مثل استصحاب بقاء النهار بعد تبين مفهومه ادراكه ففى بقاءه وزواله لاجل الشك فى الخارج المسبب عن العيم وبحوه وبالجملة لامجال لاستصحاب عدم تحقق الاحصان بعد كون مفهومه مشتبهاً .

ثم انه بعد عدم جريان الاستصحاب يمكن استعادة الحكم من طريق آخر وهو التمسك باطلاق قوله تعالى : « الزانية والزاني فجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة (١) » بعد كون دليل الاحصان الذى هو بمسئلة المقيّد مجعلاً مفهوماً ومردداً بين الاقل والاكثر كما فى المحصن المردد بينهما كما لا يخفى .

(١) اما عدم تحقق الاحصان بوطى الرنا او الشبهة فمضافاً الى ما عر كشف الشك من دعوى الاتفاق عليه عدم تحقق عنوان الوطى بالاهل المذكور فى بعض الروايات المتقدمة .

اما تحققه بالعقد الدائم الصحيح فلانه الفرد الكامل من لاهل المذكور فى تلك الروايات اما الكلام فى ملك اليمين وفى المتعة فنقول :

واما ملك اليمين فالمشهور تحقق الاحصان به وربما ادعى الاجماع عليه خلافاً للمحكى عن القديمين والصدوق والديلمى من عدم تحقق الاحصان به ويدل لما هو المشهور روايات :

منها موثقة اسحق بن عمار قال : سئلت ابا ابراهيم عليه السلام عن الرجل اذا هو

ربى وعنده السرية والامة يطأها تحمصه الامة وتكون عنده ؟ فقال : نعم اما دلث لان  
عده ما يعيبه عن الزنا قلت : فان كانت عنده امة زعم انه لا يطأها ؟ فقال لا يصدق ،  
قلت فان كانت عنده امرأة متعة اتحصصه ؟ قل : لانما هو على الشيء الدائم عنده (١)  
والمراد من لصايطه المذكورة ما يعم الامة بقرينة الصدر وعليه فالمراد ما يكون فيه  
قابلية الدوام سواء كان منشأه الزوجية او الملكية .

ومنها موثقته الأخرى قال : قلت لائى ابراهيم عليه السلام الرجل تكون له الجارية  
اتحصصه ؟ قال : فقال : نعم اما هو على وجه الاستثناء قال : قلت : والمرثة المتعة ؟  
قال : فقال : لانما ذلك على الشيء الدائم قال : قلت فان زعم انه لم يكن يطأها قال :  
فقال : لا يصدق واما اوجب ذلك عليه لانه يملكها . (٢) والظاهر اتحاد الروايتين  
وعدم تعددهما وان جعلهما فى مثل الوسائل كذلك .

ومنها صحيحة على بن جعفر عن ابيه موسى بن جعفر عليه السلام قال سئلته عن  
المحرثته المملوكة هل عليه الرحم اذا رنى ؟ قال : نعم . (٣)  
ومنها صحيحة حرير قال : سئلت ابا عبد الله عليه السلام - عن المحصن ، قال :  
لقال : الذى يزنى وعنده ما يفتيه . (٤)

ومنها صحيحة اسماعيل بن جابر عن ابي جعفر عليه السلام - قال : قلت : ما المحصن  
رحمك الله ؟ قل . من كان له فرح يدعو عليه ويروح فهو محصن . (٥)  
فان مقتضى العموم والاطلاق فيهما تحقق الاحصان بالامة لاسطاق العناوين  
عليها وحروح المتعة بالدليل لا يقدح فى الامة شيئا .

(١) تل ابواب حد الزنا الباب الثانى ح-٢

(٢) تل ابواب حد الزنا الباب الثانى ح-٥

(٣) تل ابواب حد الزنا الباب الثانى ح-١١

(٤) تل ابواب حد الزنا الباب الثانى ح-٤

(٥) تل ابواب حد الزنا الباب الثانى ح-١

ومنها غير ذلك من الروايات الدالة على ذلك .

وفي مقابلها روايات مثل :

صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام - فسى الذى يأتى وليلة امرأته بغير اذنها، عليه مثل ما على الزانى بجلدة مائة جلدة، قال : ولا يرجم ان زنى يهودية او نصرانية او امة ، فان فجر بامرأة حرة وله امرأة حرة فان عليه الرحم وقال . وكما لاتحصن الامة واليهودية والنصرانية ان زنى بحرة كذلك لا يكون عليه حد المحصن ان زنى يهودية او نصرانية او امة وتحت حرة . (١)

وصحيحته الاخرى قال : سئلت ابا جعفر عليه السلام عن الرجل يزنى ولم يدخل باهله ايحصن ؟ قال : لا ولا بالامة . (٢) .

وصحيحته الثالثة قال : سئلت عن الحر انحصه المملوكة ؟ قال : لا يحصن الحر المملوكة، ولا يحصن المملوك الحرة والنصرانى يحصن اليهودية و ليهودية يحصن النصرانية . (٣)

ولا يخفى ان معارضتها مع الطائفة الاولى انما هى مع ما يدل منها بالخصوص على تحقير الاحصان بالامة لوضوح ان ما يدل منها على ذلك نحو العموم والاطلاق يكون قابلا للتخصيص او التقييد بهذه الروايات ولاجله ذكر فى مقام الملاح ان مقتضى التعارض التساقط والرجوع الى العموم الذى هو مقتضى هذا الصنف من هذه لطائفة كصحيحتي حرير واسماعيل بن جابر المتقدمتين .

وقد احتمل صاحب الجواهر - قده - حمل هذه الروايات على التقييد لاجل موافقتها لابي حنيفة واصحابه . وذكر صاحب الوسائل بعد نقل الصحيحة الاولى من

(١) تل ابواب حد الزنا الباب الثانى ج-٩

(٢) تل ابواب حد الزنا الباب السابع ج-٩

(٣) تل ابواب حد الزنا الباب الخامس ج-١

صاح محمد بن مسلم ان الشيخ - قدس - حملها على ما اذا كان عبده بعقد المتعة . هذا ولكن الطاهر ساء على ما هو المختار من ان مقتضى الادلة العلاجية ان اول المرجحات هي الشهرة في الفتوى ان الترجيع مع الطائفة الاولى لموافقتها للشهرة المحققة القائمة على تحقق الاحصان بالامة فالافوى - ح - ما في المتن ولكن الطاهر اختصاصها بالامة المملوكة وعدم شمولها للامة المحللة لاقتضاء الحصر في موثقة اسحق بن عمار بقوله : اما هو على الشيء الدائم عبده الانحصار بما فيه قابلية الدوام والتحليل لا يكون فيه هذه القابلية بوجه .

هذا مصداقاً الى ان مقتضى الصحيحة الاولى اعتبار الاسلام والحرية في المرئى بها ايضاً مع ان الطاهر عدم اعتبارهما بوجه ويدل على عدم اعتبار الاسلام رواية اسماعيل بن ابي رباب عن حمير بن محمد عن آبائه عليهم السلام ان محمد بن ابي بكر كتب الى علي - عليه السلام - في لرجل ربي بالمرثة اليهودية والصردية فكتب - ع - اليه ان كان محصياً فارجمه ، وان كان بكراً فاجلده مائة جلدة ثم افقه ، واما اليهودية فابعت بها الى اهل ملتها فليقصوا فيها ما احبوا . (١) وغيرها من الروايات الدالة على ذلك هذا كله في الامة .

واما عدم تحقق الاحصان بالمتعة فمضافاً الى احتمال الاتفاق عليه كما في الجواهر و ذكر فيها عبده : « وان كان قوله في الانتصار : على الاصح ، مشعراً بوجوده الا انسى لم اتحققه كما اعترف به غيرنا ايضاً » ومضافاً الى دلالة موثقتي اسحق بن عمار المتقدمتين عليه يدل عليه خبر حمير بن يزيد قال : قلت لابي عبدالله عليه السلام احسن من العائب عن اهله يرئى هل يرجم اذا كان له زوجة وهو عائب عنها؟ قل : لا يرحم العائب عن اهله ولا المملوك الذي لم يبين باهله ، ولا صاحب المتعة قلت : ففي اي حد

الخامس : ان يكون متمكناً من وطى المرج يعدو عليه ويروح اذا شاء فلو كان بعداً وعائلاً لا يتمكن من وطئها فهو غير محصن ، وكذا لو كان حاضراً لكن غير قادر لمانع من حسه او حس زوجته او كونها مريضة لا يمكن له وطئها او معه طالم عن الاجتماع به ليس محصناً (١)

سفره لا يكون محصناً؟ قال : اذا قصر واطر ليس بمحصن (١) ومرس حصص البحرى عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل يتزوج المتعة انحصته؟ قال : لا ، انما داك على الشيء الدائم عنده . (٢) .

(١) الدليل على اعتبار هذا الامر الروايات الكثيرة الدالة عليه لكن العناوين المأخوذة فيها مختلفة بحسب الظاهر فمعضها جعل الضابط عنوان «يعدو عليه ويروح» كصحيحة اسماعيل بن جابر المتقدمة عن ابي جعفر عليه السلام قال : قلت . ما المحصن وحمك لله؟ قال : من كان له فرح يعدو عليه ويروح فهو محصن . (٣) والظاهر ان المراد منه هو مجموع الليل والنهار لاحصاى اول النهار واوائل الليل لئلا ينقص معنى العدو والرواح والشاهد هو العرف في استعماله وعليه فلا اختلاف بين من اعتبر العدو والرواح كالشيخ والمحقق وبين من عبر بالتمكّن من الوطى متى شاء كغيرهما كما ان الظاهر انه ليس المراد منهما فعلة تحقق الوطى في الرمانين بل التمكن منه فيهما كما وقع التعبير به في مثل المتى .

وبعضها جعل الضابط عنوان «عنده ما يعيه» او مثله كموثقة اسحق بن عمار المتقدمة المشتملة على تعليل تحقق الاحصان بالامة بقوله : لان عدّه ما يعنيه عن الزنا ورواية ابي بصير قال : قال لا يكون محصناً حتى ( الا ان - حل ) يكون عنده امرأته

(١) تل ابواب حدائق الباب الرابع ح-١

(٢) تل ابواب حدائق الباب الثاني ح-٣

(٣) تل ابواب حدائق الباب الثاني ح-١



يعلق عليها بابه . (١) والظاهر ان المراد من كلمة « حند » في الروایتين هو كون الفرح المملوك له باختياره بحيث يكون متمكنا من وطئه منى شاء فلا يماهى الصابط لاول بوجه .

وبعضها جعل الصابط كونه معها كصحبة محمد بن مسلم او حسنة قل : سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول : المصيب والمعيبة فليس عليهما رجم الا ان يكون الرجل مع المراءة والمراءة مع الرجل . (٢) وظاهرها عدم كون العبة بعوانها دحيلة في نفى الرجم بل عدم كونها معه والظاهر ان المراد من المعية ليس عدم تحقق الانفكاك بينهما بل التمكن من وطئها وكونها باختياره كما لا يخفى .

وبعضها ظاهر في ان الصابط هو الاقامة معها في المصر الذي هو فيه كالرواية الواردة في امرئة اتت امير المؤمنين عليه السلام وصلت منه التطهير من الرنا لمشتعلة على سؤاله بقوله عليه السلام : وذات فعلت ما فعلت ام غير ذلك قالت بل ذات فعل فقل لها : احضرا كان يعلك اد فعلت ما فعلت ام عائيا كان معك ؟ قالت : بل حاصرا . (٣) والرواية الاخرى الواردة في رجل اتى امير المؤمنين عليه السلام وطلب منه التطهير من الزنا المشتعلة على سؤاله بقوله عليه السلام الك روجة قال : بلى قال : فمقيمة معك في البلد قال . نعم . (٤)

وبعضها وارد في بعض موارد العبة مثل رواية ابي عبيدة عن ابي جعفر عليه السلام قال : قضى امير المؤمنين عليه السلام - في الرجل الذي له امرئة بالبصرة ففجر بالكوفة ان يدرء عنه الرجم ويصرب حد الزاني قال : وقضى في رجل مجبوس في السجن

(١) تل ابواب حد الزنا الباب الثاني ح-٦

(٢) تل ابواب حد الزنا الباب الثالث ح-١

(٣) تل ابواب حد الزنا الباب السادس عشر ح-١

(٤) تل ابواب حد الزنا الباب السادس عشر ح-٢

وله امرئة حرة في بيته في المصر وهو لا يصل اليها فرنى في السجن قل : عليه الحد ( يجلد الجلد - خ ل ) ويدء عنه الرجم . (١) ورواية الحارث قال : سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل له امرئة بالعراق فاصاب فجوراً وهو في الحجر فقال : يصرب حد الرنى ماء جلدة ولا يرجم ، قلت فان كان معها في بلدة واحدة وهو محبوس في سجن لا يقدر ان يحرق اليها ولا تدخل هي عليه ارأيت ان رنى في السجن ؟ قال هو بسرة الدثب عنه اهله يجلد مائة جلدة . (٢)

ولا يخفى ان الحكم يدء الحد المترتب على الاحصان في مورد السجن المذكور في الروايتين شاهد على عدم كون الملاك هي العبة يموانها بل اعتبارها انما هو لاجل الملازمة العالية بيها وبين عدم تمكن والوصول الى الروجة وعيه فمرجع جميع الروايات الى ان لملاك لتمام في ذلك هو التمكن من الروجة ووطئها متى شاء .

نعم ها روايتان طامرتان في ان الملاك هو العبة بمعنى السفر الشرعى والحضور الموجب لاتمام الصلوة وعدم جوار الاطر:

احدهما مرفوعة محمد بن الحسين قال: الحد في السفر الذي ان رنى لم يرجم ان كان محصناً قال : اذا قصر فاطر (واطر - ط) (٣) وهي مع كونها مرفوعة مصرمة ايضاً فلا مجال للاتكال عليها .

ثانيتهما رواية عمر بن يزيد المتقدمة قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام - احبرني عن العائب عن اهله يرنى هل يرجم اذا كان له روجة وهو عائب عنها؟ قل : لا يرجم العائب عن اهله ، ولا المملك الذي لم يس ناهله ، ولا صاحب المتعة قلت : فقي اي

(١) قل ابواب حد الزنا الباب الثالث ح-٢

(٢) قل ابواب حد الزنا الباب الثالث ح-٤

(٣) قل ابواب حد الزنا الباب الرابع ح-٢

حد سفره لا يكون محصاً ؟ قال : اذا قصر واضطر فليس بمحصن . (١)

وقد ناقش الشهيد الثاني في محكي المسالك في هذه الرواية باعتبار اشتراكه على عبد الرحمن بن حماد الكوفي نظراً الى انه لم يرد فيه توثيق ولكن المناقشة مندوعة بانه لم يرد فيه توثيق خاص واما التوثيق العام فقد ورد فيه لوقوعه في بعض اسناد كتب كامل الريدات الذي ذكر مؤلفه في ديباجة انه لم يرد في كتابه الا ما رواه الثقات من الاصحاب وهذا المقدار يكفي في الاعتماد على الرواية كما قرر في محله .  
وظاهره تيسر الروايتين ان تمام الملاك في الاحصان وعدمه من ناحية هذا الشرط هو السفر والحصر بالمعنى الشرعى في باب الصلوة والصوم فتعارضان مع جميع الروايات المتقدمة التي عرفت ان مرجع جميعها الى التمكن من المرح متى شاء ومقتضاها اناطة الحكم بالامر لتعبدى الصرف ولارمه تحقق الاحصان مع مثل الحبس المذكور في المتن لتحقيق الحضور الشرعى منه وهذا بخلاف اناطة الحكم بالتمكن التي هي امر يساعد على التعرف والعقلاء .

وكيف كان فالترجيح مع الطائفة الاولى الموافقة للشهرة الفئوية المحققة وقد اشرنا الى انها اول المرجحات في الاحبار المتعارضة فلا اشكال في الحكم وعليه فالملاك - كله - هو التمكن المذكور وهو يختلف باختلاف الاشخاص قرب شخص يكون متمكناً ولو كان بعيداً عن بلده بمراحل خصوصاً في مثل هذا الزمان الذي وجدت فيه الوسائل الحديثة كالطيارة وبحوها ورب شخص لا يكون متمكناً وان كان بعيداً عنه في الجملة بل ولو كان في بلده كما لا يخفى ومنه يظهر الاختلاف باختلاف الأزمنة .

والظاهر انه ليس المراد من التمكن متى شاء هو التمكن في جميع الالات بحيث اذا اراد تحقق منه الوطى بلا فصل بل معاه هو التمكن العرفي الذي لا يقدح

## السادس : ان يكون حراً (١)

في تحققه تحليل مثل الساعة والساعتين والايلمر عدم تحقق الاحصان الانذار .  
ثم ان المحكى عن السيد - كما في الجواهر - ان الاصحاب فرقوا بين العبة  
والحيض بان الحيض لا يمتد وربما امتدت العبة وبانه يتمتع من الحائض بما دون  
موضع الحيض بخلاف العبة .

اقول ان قلنا بجواروطة الحائض في الدبر فمقتضى عموم : من كان له فرح  
يعدو عليه ويروح فهو محصن الشمول له لعدم اختصاص الفرع بالقبل ، وان لم  
نقل بجواروطيها كذلك فمقتضى قوله عليه السلام : لان عنده ما يسيه عن لزنا تحقق الاحصان  
معه لان اماكن التمتع من الحائض بغير الوطى يوجب تحقق العاء من لزنا وبالجملة  
فالظاهر عدم منع الحيض ونحوه من حصول الاحصان خصوصاً مع عدم تعرض  
كثير من الاصحاب له والحكم بالفرق بينه وبين العبة ممن تعرض كما عرفت في كلام  
السيد .

(١) طاهره ان المعتبر في الاحصان هي الحرية حال الرنا فقط ومرجه الى  
ان العبد والامة اذا تحقق من واحد منهما الزنا لا يترتب عليه الرجم الذي هو حد  
المحصن ولكي الظاهر ان ما امرين يعترف في كليهما الحرية : احدهما الوطى الردي  
وثانيهما الوطى مع الاهل المتحقق قبل ولابد من اقامة الدليل عليهما في الامر الاول وهو  
اعتماد الحرية حال الزنا فيدل عليه الروايات :

مها صحبة محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام قال قضي امير المؤمنين عليه السلام  
في العبد اذا زنى احدهم ان يحلده خمسين جلدة وان كان مسلماً او كافراً ونصرانياً  
ولا يرجم ولا ينعى (١) .

ومنها صحيحة الحسن بن السرى عن ابي عبدالله عليه السلام قال : اذا زنى لعبد

والامة وهما محصتان فليس عليهما الرجم اما عليهما الصرب خمسين نصف المحدث (١)  
ومها رواية بريد الحلبي عن ابي عبدالله (جعفر) عليه السلام فى الامة ترى قال :  
تجلد نصف المحدثان لها زوج اولم يكن لها زوج (٢) .

ومنها غير ذلك من الروايات .

واما الامر الثانى وهو اعتبار الحرية حال الوطى مع الاهل فيدل عليه صحيحة  
ابى بصير يعنى المرادى او حسنة عن ابي عبدالله عليه السلام قال فى العبد يتزوج الحرة  
ثم يعتق فيصيب وحشة قال فقال لا رجم عليه حتى يواقع الحرة بعد ما يعتق ، قلت  
فلحرة خيار عليه اذا اعتق ؟ قال . لا قدر صيبته وهو مملوك فهو على نكاحه الاول (٣)  
وصحيحة الحلبي قال : قال ابو عبدالله عليه السلام لا يحصن الحر المملوكة ولا المملوك  
حرة (٤) .

وصحيحة اخرى قال : سئلت ابا عبدالله عليه السلام عن الرجل الحر يحصن المملوكة ؟  
فقال : لا يحصن الحر المملوكة ، ولا يحصن المملوكة الحر ، واليهودى يحصن  
الصرائية ، والبصراني يحصن اليهودية (٥)

وفى الجواهر بعد ان جعل الصحيحة الاولى للحلى صحيحة ابي بصير والثانية  
للحلى مع المراجعة الى الوسائل نقضى بخلافه وان كان فيه اشكال ايضاً من جهة  
الحكم بتعدد الرواية مع ان الظاهر انه لا يكون هناك الرواية واحدة غاية الامر ان  
نقلها فى الاولى كان نقلاً لبعض الحوات من دون التعرض للسؤال حكى عن كشف  
النام قوله : «ولعل المملوك منصوب والحررة مرفوعة» مع ان ملاحظة السؤال تقتضى

(٢) ثل ابواب حدائق الباب الواحد والثلاثون ج-٣

(٣) ثل ابواب حدائق الباب الواحد والثلاثون ج-٦

(١) ثل ابواب حدائق الباب السابع ج-٥

(٢) ثل ابواب حدائق الباب الثامن ج-٧

(٣) ثل ابواب حدائق الباب الثامن ج-٨

مسئلة - ١٠ - يستمر في احصان المرأة ما يستمر في احصان الرجل ، فلا ترجم لو لم يكن معها زوجها بعد وعلينا ويروح ، ولا ترجم عمر المدخول بها ولا غير المألغة ، ولا المجنونة ، ولا المتعة (١)

خلاف ذلك فانه اما وقع عن تحقق الاحصان للمملوكة بسبب الحر فيكون الحرفاعلا والثاني مفعولا للاحصان .

وعليه فالمراد من الحواب عدم تحقق الاحصان للمملوكة بسبب وطى الحرو مجامعته معها بالحوال المشروع سواء كان الحر زوجاً لها او مالئاً اياها وكذا لا ينحقق الاحصان للحربست المملوكة ووطيها فاين الدلالة على اعتبار كون الرجل الواطى حراً في حال الوطى مع الامل نعم سيأتى حوار الاستدلال بهذه الصحيحة على اعتبار حرية المرأة في حال الوطى معها في تحقق الاحصان بالاضافة اليها فانظر .  
(١) قال في الحواهر : «بلا خلاف اجده بل عن السببة الاجماع عليه لا يشترك معنى الاحصان فيهما نصاً وفتوى» .

وبدل على اعتبار الحرية حال الزنا في المرأة اكثر الروايات المتقدمة الواردة في الرجل انه قد وقع في بعضها النصريح بالبعد والامة وفي بعضها لتصريح بالامة فقط .

وعلى اعتبار الحرية في حال الوطى فيها صحيحة الحلبي المتقدمة فان قوله <sup>بإسناد</sup> لا يحص الحر المملوكة بعد السؤال عن الرجل الحروانه يحص المملوكة يدل على ذلك فان عدم تحقق الاحصان للمملوكة يشمل ماداً خرجت عن المملوكية بعد تحقق لوطى وصارت حرة حين الرنا والابلرم تحقق الاحصان لها بسببه كما لا يخفى وبدل على اعتبار الدخول بالاضافة الى المرأة الروايات المتقدمة الدالة على ان احصانها ان يدخل يهن فيترتب عليه ماد كرفي الرجل من اعتبار كون الوطى في القبل وكونه في حال بلوغها وعقلها .

وبدل على اعتبار التمكن منه غدواً ورواحاً مضافاً الى صحيحة محمد بن مسلم



لمتقدمة الواردة في المعيب والمعيبة الدالة على اعتبار كون الرجل مع الميرث والميرث مع الرجل صحبة بي عبيدة عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن امرأة تزوجت رجلاً ولها روح ، قال : فقال : ان كان زوجها الاول مقيماً معها في المصر التي هي فيه تصل اليه ويصل اليها فان عليها ما على الزاني المحصن (الرائية المحصنة ح ل) الرجم وان كان زوجها الاول عائناً عنها او كان مقيماً معها في المصر لا يصل اليها ولا تصل اليه فان عليها ما على الزنية غير المحصنة واللعان بينهما الحديث (١) فان قوله عليه السلام تصل اليه طاهر في اعتبار تمكينا منه كاعتبار تمكينا منها لكن في الجواهر : « لمراد من تمكينا من الروح ارادته الفس على الوجه المربور لارادتها متى شئت ضرورة عدم كون ذلك حقاً لها .

واورد عليه بان الرجل لو كان لحوجاً بالسنة اليها وغير محب لها بل يكون مشعراً عنها ولا يأتيتها الا بمقدار اقل الواجب وكان له ازواج اخرى يستغنى بهن يمكن ان لا يصدق الاحصان فيها فان الرواية المذكورة لا تشمل مثل القرض .

والظاهر عدم امكان الالتزام بعدم تحقق الاحصان في القرض المربور والابلرم عدم تحققه فيما لو لم يرد الزوج عادة الا الوطى مرة في كل عشرة ايام مثلاً وهل يمكن الالتزام بعدم تحققه في مثل هذه الفروض مع كون العرض من تشريع حد الرجم الذي يكون عقوبة شديدة يعسر تحمله حفظ اساس الزوجية وعدم انهدامه بطى سبل الانحراف والنوجه الى الفاحشة « لانصاف ان المراد منه ما افاده في الجواهر كما عرفت .

وليس المراد من قول المائتين - دام ظله الوارف - « بعدد عليها ويروح » هو تحقق الوطى كذلك بل التمكن منه بقربة تصريحه به في الرجل .

وربما يستدل على عدم رجم المتعة اذ انت مضافاً الى التسالم بين الاصحاب

مسئلة - ١١ الطلاق الرجعي لا يوجب الخروج عن الاحصان فلورني  
اوزنت في الطلاق الرجعي كان عليهما الرجم ، ولو تزوجت عالمة كان عليها  
الرجم ، وكذا الزوج الثاني ان علم بالتحريم والعدة ، ولو جهل بالحكم  
او بالموضوع فلاحد ، ولو علم احدهما فعليه الرجم دون الجاهل ، ولو ادعى  
احدهما الجهل بالحكم قدامه ان امكن الجهل في حقه ولو ادعى الجهل  
بالموضوع قبل كذلك (١)

بموثقة اسحق بن عمار المتقدمة المشتملة على قوله : قلت : والمرثة المنة ؟ قل فقال  
لانما ذلك على الشيء الدائم (١) نظراً الى ان المشار اليه في قوله : انما ذلك هو  
الاحصان فيدل حينئذ على انه انما يكون في الشيء الدائم يلا فرق بين احصان الرجل  
والمرثة ، ومورد الرواية وان كان هو احصان الرجل الا انه من تطبيق الكرى على  
الصغرى .

ويمكن ان يقل باطلاق مورد السؤال فان قول السائل : والمرثة المنة ليس  
طاهراً في خصوص السؤال عن احصان الرجل اذا كانت عنده منة بل اعم منه ومن  
احصائها مع وصف كونها كذلك وعليه فالجواب يشمل كلا العرصين ويدل على  
انحصار الاحصان بالشيء الدائم من ناحية الزوج وكذا من ناحية الزوجة فتدبر .

(١) اقول : اما عدم كون الطلاق الرجعي موجباً للخروج عن الاحصان فيدل  
عليه - مضافاً الى كون المطلقة الرجعية بحكم الزوجة - صحيحة يزيد لكاسى او  
حسنه قال : مثلث انا عبد الله عليه السلام عن امرئة تزوجت في عدتها فقال : ان كانت تزوجت  
في عدة طلاق لزوجها عليها الرجعة فان عليها الرجم ، وان كانت تزوجت في عدة  
ليس لزوجها عليها الرجعة وان عليها حد الزاني غير المحصن ، وان كانت تزوجت

في عدة بعد موت زوجها من قبل انقضاء الاربعة اشهر والعشرة ايام فلا رجم عليها وعليها صرب مائة جلدة الحديث (١) والظاهر انه ليس المراد من التزويج في العدة المترتب عليه الحد - رجماً كان او جلداً - مجرد التزويج وان لم يتحقق بعده لدخول بل الدخول المترتب على التزويج كما لا يخفى كما انه ليس المراد من ثبوت حد الرجم في مورد الطلاق الرجعى ثبوته بمسوان اخر غير الاحصان بل الظاهر هو المعنى لذي عبر عنه في المتن بان الطلاق الرجعى لا يوجب الخروج عن الاحصان وبعد ملاحظة ان المطلقة الرجعية لا يكون لها حقاً بالاصافة الى الزوج من جهة الوطى اصلاً يظهر ان المراد من شرط التمكن والوصول المعتبر في المراجعة ليس الامجرد كونها باختياره بحيث يكون ذا اراد الوطى يتحقق كما افاده صاحب الجواهر على ما عرفت .

ثم ان هنا روايتين طاهرتين في ثبوت الرجم في مورد الطلاق مطلقاً ولا بد من حملهما على الطلاق الرجعى بقربة روايه الكاسى .

احدهما موثقة عمار بن موسى الساباطى عن ابي عبدالله عليه السلام عن رجل كانت له امرئة فطلقها او ماتت فزنى قال : عليه الرجم ، وص امرئة كان لها زوج فطلقها او ماتت ثم زنى عليها الرجم ؟ قل : نعم (٢) قال فى الوسائل بعد نقل الرواية : حمل الشيخ حكم الرجل على كون الطلاق رجعياً او على وجود زوجة اخرى ، وحمل حكم المراجعة على كون الطلاق رجعياً ، وحمل حكم الوفاة على الوهم من الراوى يعنى الشك والتردد فى النظر .

ومشأ حمل حكم الوفاة على الوهم ظهور عدم ثبوت الرجم فى موردها ويدل عليه ذيل رواية الكنىسى المتقدمة .

وثانيتهما رواية على بن جعفر - المروية فى قرب الاسناد - عن اخيه - عليه السلام

(١) ث ابواب حد الزنا الباب السابع والعشرون ح - ٣

(٢) قل ابواب حد الزنا الباب والعشرون ح - ٨

قال : سئلته عن رجل طلق ابنته امرته ثم رنى ماغيه ؟ قال الرجم ، وسئلته عن امرأة طلقت فزنت بعد ما طلقت هل عليها الرجم ؟ قال : نعم . ( ١ )  
 والظاهر ان المراد من قول لسئل «بانت» هو الطلاق والتعير به تعنى في التعبير وليس المراد هو البينونة بالموت ادموت المرأة خال عن العدة وموت لرجل متاف لظاهر السؤال لعرض الرنا بعدها ولا البينونة بمثل الارتداد لكونه خلاف الظاهر .

واما قبول ادعاء الجهل بالحكم او بالموضوع مع امكان الجهل في حق المدعى فمتشاه هودء الحدود بالشبهات وقد ورد في هذا المقام بعض النصوص مثل ذيل رواية الكاسي المتقدمة المشتملة على قوله : قلت ارايت ان كان ذلك معها يجهالة ؟ قال : فقال ما من امرأة اليوم من نساء المسلمين الا وهى تعلم ان عليها عدة في طلاق او موت ، ولقد كفى نساء الجاهلية يعرفن ذلك ، قلت : فان كانت تعلم ان عليها عدة ولا تدري كم هي ؟ فقال اذا علمت ان عليها العدة لمرئها الحجة فتسئل حتى تعلم . فان طاهر السؤال الاول وان كان هو الوقوع معها بالجهالة الواقعة الا ان قرينة الجواب تقتضى حمل السؤال على صورة ادعائها بالجهالة ومرجع الجواب الى عدم قبول هذا الادعاء منها لعدم امكان الجهل في حقها بعد وصوح الامر على جميع نساء المسلمين بل ونساء الجاهلية .

واما الجواب عن السؤال الاخير فهل مفاده تحقق الحجة بلاضافة اليها من جهة العلم بثبوت اصل العدة وجريان الاستصحاب مع الشك في مقدارها او ان المراد وجوب السؤال مع الاحتمال وانفتاح طريق العلم ولولم يكن هناك استصحاب ومرجع الاول الى عدم ثبوت الحد مع عدم تحقق الحجة وهو الذي اشرنا اليه سابقاً في بيان معنى الشبهة من سعة دائرتها بالاضافة الى التكليف وضيق دائرة الحد كما

مسئلة - ١٣ يخرج المراء وكذا الثرثة عن الاحصان بالطلاق البائن كالخلع والمبارات ، ولوراجع المخالغ ليس عليه الرجيم الابعد المدحول (١)

ان مرجع النائي الى ثبوت الحد مع الاحتمال وامكان السؤال ولايعد ترجيح الوجه الاول كما تقدم .

ومثل ذبل صحبحة ابي عبيدة ، المتقدمة المشتمل على قوله : قلت فان كانت جاهدة بما صنعت قل : فقال : اليس هي في دار الهجره ؟ قلت بلى قال ممن امرته اليوم من نساء المسلمين لاوهي تعلم ان الثرثة المسلحة لايجل لها ان تتزوج زوجين قال : ولوان المرة اذا فحرت قالت : لم ادر او جهلت ان الذي فعلت حرام ولم يقم عليها الحد ادا لتعطلت الحدود . وهو ايضاً مثل الرواية السابقة .

(١) اما خروج الزوجين عن الاحصان بالطلاق البائن فيدل عليه - مضافاً الى خروج المطقة البائنة عن الزوجية وعدم ترتب احكامها عليه - قوله سبح في صحبحة يريد الكاسى المتقدمة في المسئلة السابقة : «وان كانت تزوجت في عدة ليس لزوجها عيبها الرجعة فان عليها حد الراني غير المحصن» لكن جريانه في الطلاق البائن الذي ليس فيه عدة كطلاق الصغيرة او البائنة او غير المدحول بها وكان فيه عدة ولكنه ليس للزوج فيها حق الرجوع اصلاً واصح واما في طلاق الحلع الذي يكون للزوج حق الرجوع عاية الامر بعد رجوع المرة فيما بذلت من المهر او غيره فيمكن الاستشكل فيه بعدم شمول الرواية لان طاهرها عدم تحقق حق الرجوع للزوج مطلقاً وهو منتف في طلاق الحلع لثبوت الحق في بعض الحالات .

ويدفعه ان الطاهر ان المراد من الرواية عدم تحقق حق الرجوع للزوج بالذات وهو متحقق في طلاق الحلع خصوصاً بعد عدة من اقسام الطلاق البائن كما صنفه الفقهاء - رصوان الله عليهم اجمعين - ومن هنا يظهر انه كما لاينفع حق الرجوع للزوج في طلاق الحلع بعد رجوع الزوجة بالبذل كذلك لاينفع تحقق الرجوع خارجاً

مسئلة - ١٣ لا يشترط في الاحصان الاسلام في احد منهما فمحسن  
المصري المصراية وبالعكس ، والمصري اليهودية وبالعكس ، فلو وطأ  
غير مسلم زوجته الدائمة ثم رنى يرحم ، ولا يشترط صحة عقدهم الا عندهم  
فلو صح عندهم وبطل عندنا كفى في الحكم بالرحم . (١)

بل اللازم الدخول بعده لينتقل الوطى بالاهل بعد كونها زوجة جديدة وهذا بخلاف  
الطلاق الرحى فانه لا يلزم في بقاء الاحصان معه الرجوع بل يكفى فيه مجرد حقه  
كما لا يخفى .

(١) اقول ان هنا امرين :

احدهما عدم اشتراط اسلام احد الزوجين في تحقق الاحصان بالاصافة اليه  
والى طريقه وبدل عليه - مضافاً الى عموم قوله - عَلَيْهَا - في صحيحة اسماعيل بن  
جابر المتقدمة . (١) من كان له فرج بعد وعليه ويروح فهو محصن ، وعموم قوله  
- عَلَيْهَا - في صحيحة حريز المتقدمة ايضاً بعد السؤال عن المحصن : «الذى يزنى  
وعنده ما يئنيه» صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر - عَلَيْهَا - قال : سئل عن لحر  
اتحصنه المملوكة ؟ قال : لا يحصن الحر المملوكة ، ولا يحصن المملوك الحرة ،  
والمصري يحصن اليهودية ، واليهودية يحصن المصراية . (٣)

ولكنها تعارضها صحيحة الاخرى المشتملة على قوله - عَلَيْهَا - : «وكما  
لا تحصنه الامة واليهودية والمصراية ان رنى بحرة كذلك لا يكون عليه حد المحصن  
ان رنى بيهودية او مصراية او امة وتحت حرة» (٢) وحيث ان الطاهر ان موردها  
الرجل المسلم واليهودية والمصراية لا يمكن ان تكونا تحت الابطح الاقطاع فالمراد

(١) تل ابواب حد الزنا الباب الكى ح - ١

(٢) تل ابواب حد الزنا الباب الثانى ح - ٤

(٣) تل ابواب حد الزنا الباب الخامس ح - ١

(٤) تل ابواب حد الزنا الباب الثانى ح - ٩



مسئلة - ١٣ لو ارتد المحصن عن فطرة خرج عن الاحصان لبسونة زوجته منه ، ولو ارتد عن ملة فان رني بعد عدة زوجته لبس محصناً والا فهو محصن . (١)

منه عدم كون المتعة موحية لتحقيق الاحصان فلا تنافي الصحيحة الاولى بوجه . وكيف كان فلا اشكال في تحقق الاحصان في النصراني والصراية واليهودي واليهودية والمخلط منهما ويكفي في ذلك مجرد صحة العقد في مذهبهم ولا يشترط الصحة عندنا لانه لكل قوم نكاح .

ثانيهما عدم اشتراط الاسلام في المزني بها فقول طاهر الصحيحة الثانية لمحمد بن مسلم الاشرط ولكن رواية اسماعيل بن ابي زياد صريحة في خلافها حيث روى عن جعفر بن محمد عن آبائه ان محمد بن ابي بكر كتب الى علي - عليه السلام - في الرجل زنى بالمرأة اليهودية والصراية فكتب - عليه السلام - اليه ان كان محصناً فارجمه ، وان كان بكراً فاحلده مائة جلدة ثم اعه ، وانما لليهودية فابعث بها لى اهل ملتها فليقصوا فيها ما احبوا . (١)

وهذه الرواية موافقة لفتوى الاصحاب ولاجلها تترجح على رواية محمد بن مسلم .

(١) لارتداد الفطرى بالاصافة الى الرجل يوجب خروجه عن الاحصان لانه تبين منه زوجته وينفسخ نكاحها بغير طلاق وتعتد عدة الوفاة وتقسم امواله التي كانت له حين ارتداده بين ورثته بعد اداء ديونه كالمت و لا ينتظر موته ولا تحدى توبته ورجوعه الى الاسلام في رجوع زوجته وماله اليه وعليه فلامجال للاشكال في خروجه عن الاحصان بعد يسونة زوجته منه بالكلية .

واما المرأة المرتدة عن فطرة فتبين من زوجها المسلم في الحال من دون

عدة ان كانت غير مدحول بها ، ومع الدحول ان ثابت قل تمام العدة التي هي عدة الطلاق بقيت الزوجية والا انكشف عن الانساح والبيونة من اول زمن الارتداد وعليه فيقع الكلام في ان مراد الثمن الخروج عن الاحصان في مطلق المرتد العطري وان كانت مرتدة وان ذكر الرجل كان بعنوان المثل لتحقق البيونة مطلقا وان كانت الزوجية قابلة للبقاء بسبب ثوبتها قل تمام العدة فيما اذا كان هناك عدة اوان المرتدة لم يقع التعرض لها اصلا ومن الممكن عدم كون ارتدادها موجبا للخروج عن الاحصان مع ثبوت العدة لامكان التوبة وبقاء الزوجية كما في ارتداد لرجل عن ملة وان كان يسكن الحكم بالفرق بين ما اذا كان زمام لزوجية وروفع المانع عنها بيد الرجل وبين ما اذا كان بيد المرتدة نظرا الى انه في الصورة الاولى يتحقق له التمسك من وطئها متى ما شاء بخلاف الصورة الثانية التي يكون الاحتيار بيد المرتدة فانه ليس للزوج ذلك التمسك ويشهد له الخروج عن الاحصان في طلاق لطلع مع كون حق الرجوع بالبذل للزوجة كما عرفت ويحتمل - على بعد - التفصيل بالحكم بعدم خروج المرتدة عن الاحصان لان الاحتيار بيدها وخروج الرجل عنه لعدم كونه بيده بوجه .

واما الارتداد الملى فحكمه انساح الكاح بين المرتد وزوجته المسلمة وكذا بين المرتدة وزوجها المسلم بمجرد الارتداد بدون اعتداد مع عدم الدحول ومعه يتوقف الفسخ على انقضاء العدة فان رجع او رجعت قل انقضائها كانت زوجته ولا انكشف انها بانث عنه عند الارتداد ويظهر الوجه في خروجه عن الاحصان بسببه وعدمه والفرق بين الرجوع في العدة وبعدها وكذا بين الرجل والمرثمة مما ذكرنا في المرتد العطري ثم انك عرفت ان قوله : وبانت منه امرئة في رواية علي بن جعفر المتقدمة لا ظهور له في حصول البيونة بالارتداد بل الظاهر كونه تعسا في التعبير كما مر فلا ارتباط لها بهذا المقام

مسئلة - ١٥ - يشك الحد - رجماً او جلدأ - على الاعمى ، ولو ادعى الشبهة مع احتمالها في حقه فالاقوى القول ، وقبل لا تقبل منه او لا تقبل الا ان يكون عدلاً . او لا تقبل الامع شهادة الحال بما ادعاه ، والكل ضعيف (١)  
مسئلة - ١٦ - في التقيل والمصاحجة والمعاتقة وغير ذلك من الاستماعاات دون المخرج تعريير ولا حذلها ، كما لا تحديد في التعريير بل هو موسط بنظر الحاكم على الاشبه . (١)

(١) ما ثبوت لحد - رجماً او جلدأ - على الاعمى فثبوت العموم او لاطلاق في ادلة الحد من دون ان يكون هناك ما يقتضي التخصيص او التقييد بالاصافة الى الاعمى مضافاً الى ما في الحواهر من كون الاجماع بقسميه عليه .  
واما لو ادعى الشبهة في المتن وفأاً للمشهور قول الادعاء مع امكان جريان الشبهة في حقه ، وعن الشيخين وابن البراج وسائر عدم القول مطلق وعن ابن ادريس القول مع شهادة الحال بصدقه وليس مراده هي لشهادة علمية والا لا يكون بينه وبين القول بعدم لقبول مطلقا اختلاف اصلاً ضرورة ان القول في صورة العلم بالصدق مورد لقبول الطرفين . وعن الفاضل لمقداد القول فيما اذا كان لاعمى عادلاً والاقوى ما في المتن لما مر في المسئلة ثمة من سقوط الحد بدعوى كل ما يصلح ان يكون شبهة بل نظر الى المدعى لها وقد عرفت ان الوجه في ذلك ليس شمول دليل درء الحدود بالشبهات لعدم احراز عنوان الشبهة لان المفروض مجرد دعويها ولا البناء الخصوصية من دليل الاكراه لعدم الوجه له بل الوجه هو عدم احراز عنوان الرنا مع احتمال تحقق الشبهة لان عدم الشبهة مأخوذ في تعريف الرنا ومع احتمالها لا يحزر عنوان الرنا .

ومما ذكرنا يظهر بطلان سائر الاقوال وان ما ذكر لها من الاستدلال ليس له

مجال .

(١) اقول بعد كون المفروض في هذه المسئلة هو تحقق احد هذه الامور

وما يشابهها من الاستمتاع بما دون الفرج من طرف الرجل بالمرثة الاجسية انه حكى عن الحلاف نسة ثبوت مائة جلدة فيه الى رواية اصحابنا ثم قال : وروى ان عليهما اقل من الحد . وقال المحقق فى الشرائع : « وفى التقييل والمضاجعة فى ازار واحد والمعانقة روايتان : احدهما مائة جلدة والاخرى دون الحدود هى اشهر » وفى الحواهر : « بل قبل انه المشهور بل فى كشف اللثام الاجماع كما يظهر منهم عليه ، بل عن النسيئة دعواه صريحاً » .

وعن النسيئة والمنفعة والاسكافى انهما يعزران من عشرة الى تسعة وتسعين جلدة . وعن بعض - لم يعرف كونه منا - ابدال العشرة بالتلاثين .

والروايات الواردة فى هذه المسئلة على طائفتين :  
الاولى مائدل على التقدير بالمائة مثل :

رواية الحلبي عن ابي عبدالله - عليه السلام قال : حد الجلدان يوجدا فى لحاف واحد والرجلان يجلدان اذا وحدا فى لحاف واحد الحد ، والمرأتان تجلدان اذا اخذتا فى لحاف واحد الحد . (١) وازضافة الحد الى الجلد ليست بيانية كما هو ظاهر بل المراد من الحد آخر ما يتحقق به الجلد .

ورواية عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله - عليه السلام قال سمعته يقول : حد الجلد فى الرقا ان يوجدا فى لحاف واحد ، والرجلان يوجدان فى لحاف واحد ، والمرأتان توجدان فى لحاف واحد . (٢)

ورواية عبد الرحمن الحذاء قال : سمعت ابا عبدالله عليه السلام يقول : اذا وجد الرجل والمرثة فى لحاف واحد جلد مائة جلدة . وفى رواية الشيخ - قدس - جلد مائة . (٣)

(١) ثل ابواب حد الزنا الباب العاشر ح - ١

(٢) ثل ابواب حد الزنا الباب العاشر ح - ٤

(٣) ثل ابواب حد الزنا الباب العاشر ح - ٥

ورواية ابي بصير عن ابي عبدالله عليه السلام قال : مثل عن امرأة وجدت مع رجل في ثوب قل : يجلدان مائة جلدة . (١) وفي رواية الشيخ - قده - زيادة : « ولا يجب الرجم حتى يقوم البينة الاربعة بان قد رأى يجامعها .

ورواية عبد الرحمن بن ابي عبدالله قال : قل ابو عبدالله عليه السلام اذا وجد الرجل والمرأة في لحاف واحد قامت عليهما بذلك بينة ولم يطلع منهما على سوى ذلك جلد كل واحد منهما مائة جلدة . (٢) .

ورواية ابي الصاح الكاسي عن ابي عبدالله عليه السلام في الرجل والمرأة يوجدان في لحاف واحد جلدا مائة مائة . (٣) وفي رواية الصدوق : اجلدهما مائة جلدة مائة جلدة . وفي رواية الشيخ زيادة : « ولا يكون الرجم حتى يقوم الشهود الاربعة انهم رأوه يجامعها » .

الثانية ما يدل على استثناء سوط واحد من المائة مثل :

رواية زيد الشحام عن ابي عبدالله عليه السلام في الرجل والمرأة يوجدان في اللحف قال : يجلدان مائة مائة غير سوط ، (٤)

ورواية حرير عن ابي عبدالله عليه السلام ان علياً عليه السلام وجد رجلاً وامرأة في لحاف واحد فصرب كل واحد منهما مائة سوط الاسوطاً . (٥)

ورواية امان بن عثمان قال : قل ابو عبدالله عليه السلام ان علياً عليه السلام وجد امرئة مع رجل في لحاف واحد فجلد كل واحد منهما مائة سوط غير سوط . (٦)

(١) قل ابواب حد الزنا الباب العاشر ح - ٧ - ٨

(٢) قل ابواب حد الزنا الباب العاشر ح - ٩

(٣) قل ابواب حد الزنا الباب العاشر ح - ١٠ - ١١ - ١٢

(٤) قل ابواب حد الزنا الباب العاشر ح - ٣

(٥) قل ابواب حد الزنا الباب العاشر ح - ٢٠

(٦) قل ابواب حد الزنا الباب العاشر ح - ١٩

وقد ذكروا في مقام العلاج بين الطائعتين وجوعاً :

الاول ما افاده في الجواهر بقوله : « ولعل التأمل في الجمع بين لنصوص يقتضى تعيين كونه مائة الاسوطلا » وراى في الدليل : « الا انى لم اجد بذلك قوتلا » . ولعل الوجه في هذا الجمع كون الطائفة الثانية واردة بصورة الاستثناء من المدة وان الحكم هي المائة لا السوط وعليه فتصير الطائفة لثانية بمنزلة الاستثناء الذى هو من طرق التخصيص فالمقام بطير ما اذا ورد اكرم العلماء تارة واكرم العلماء الا ريداً مرة اخرى حيث ان الذى يكون محصواً للاول ،

الثاني حمل روايات المائة على التثنية كما احتمله في الجواهر نظراً الى صحة عبد الرحمن بن الحجاج قال كنت عند ابي عبد الله عليه السلام فدخل عليه عباد الصرى ومعه اناس من اصحابه فقال له : حدثني عن الرجلين اذا احذا في لحد واحد فقال له : كان على عليه السلام اذا احدا الرجلين في لحد واحد صربهما لحد فقال له عباد : انك قلت لى غير سوط فاعاد عليه ذكر الحديث حتى اعاد ذلك مراراً فقال : عبر سوط فكتب القوم المحصور عند الحديث (١)

لان الظاهر من الرواية ان الامام عليه السلام كان مضطراً عن بيان الحكم الواقعى وان الجلد اقل من حد الرنا بسوط ولعله لاجل من كان مع عباد من اصحابه وبعد ما اصر عباد وكرر السؤال التبعاً الى بيان الحكم الواقعى .

ويرد عليه مصافاً الى كون الرواية واردة في الرجلين والكلام اما هو في الرجل والمرثة والى ان الظاهر كون فتاوى فقهاء العامة التعزير مطلقاً كما يظهر من نقل الشيخ في الخلاف التعزير عنهم فيما نحن فيه - ان الظاهر كون الحكم الواقعى في الصحيحة هو الحكم المذكور ولا يؤيده اسناده الى فعل على عليه السلام وان عمله المستمر كنه هو صرب الحد وبعد ما اصر عباد وكرر السؤال التبعاً الى بيان ما هو موافق لمذهبه

ويؤيده ايضاً ان ما سمعه منه قبلا كان هو الاقل كما لا يخفى .

الثالث ما افاده الشيخ الطوسى - قده - فى الاستبصار من حمل ما كان من الطائفة الاولى دالا بظاھرہ على ثبوت الحد على التعزير نظراً الى انه قد يطلق على التعزير لفظ الحد على ضرب من التحوز وحمل ما كان منها دالا على ثبوت المأة من غير طهور فى كون موردها مجرد الاحتماع تحت لحاف واحد على صورة وقوع الفعل مهما وعلم الامام بتحقيق الرافاه يترتب الحد وحمل ما كان منها دالا على ثبوتها مع الظهور فى عدم تحقق الفعل والزنا كرواية عبدالرحمن بن ابي عبدالله - المتقدمة - على من ادبه الامام وعمره دفعة او دفعتين فعاد الى مثل ذلك فانه يجوز للامام عليه السلام قامة الحد واستشهد للاخبار برواية ابي حنيفة عن ابي عبدالله عليه السلام قال : لا ينفى للمرئيين تمام فى لحاف واحد الا وبسهما حاجران فعلتا بهما عن ذلك فان وجدهما بعد الهى فى لحاف واحد جلد تاكل واحدة مهما حداً حداً فان اخذنا الثالثة فى لحاف واحد حدثا فان وجدنا الرابعة قتلنا . (١) .

ويرد عليه مضافاً الى انه لا شاهد لهذا الجمع والى ان اطلاق الحد على التعزير محاز كما اعترف به ان حمل الروايات الكثيرة الظاهرة فى ترتب الحد على مجرد وقوع الاجتماع تحت لحاف واحد على صورة التكرار بعيد جداً كما ان حمل ما دل على المأة على صورة العلم ايضاً كذلك .

الرابع ما حكى عن الصدوق - قده - من حمل الطائفة الاولى على صورة ثبوت الرنا بالانقار او البينة وحمل الطائفة الثانية على صورة علم الامام به . وفيه ما لا يخفى .

الحامس الحمل على التحير . ولكنه يتوقف على عدم امكان الجمع العرفى بين الطائفتين من حيث الدلالة اولا وعلى فقدان المرجحات ثانياً وسياتى الكلام فيه



السادس ما حكى عن المجلسي - قده - في حاشية التهذيب من ان لا يظهر في الجمع بين الاحبار مع قطع النظر عن الشهرة ان يؤخذ بالاحبار الدالة على تمام الحد بان يقال ، لا يشترط في ثبوت الجلد المعاينة كالبل في المكحلة ، وتحمل الاخبار الدالة على ذلك على اشتراطه في الرجم كما هو الظاهر من اكثرها ، واما احبار النقيصة فمحمولة على النقية .

ومرجعه الى كون الاجتماع في لحاف واحد اماراة عرفية على الزنا اعتبرها الشارع في مقام ترتيب الجلد فقط .

ويؤيد هذا الجمع رواية عبدالله بن مسان المتقدمة الدالة على ان حد لجلد في الزنا ان يوجد في لحاف واحد فان ثبت حد الرنا بعوانه مع وجدانهما في لحاف واحد لا يستقيم الا مع كونه اماراة على تحقق الرن والا فكيف يجتمع الزنا الذي يعتبر في حقيقته الدخول في الفرج مع محرد الاجتماع تحت لحاف واحد .

ويؤيده ايضا الزيادة الواقعة في نقل الشيخ في رواية ابي بصير وابي الصباح الكاظمي المتقدمتين الدالة على عدم ترتيب حكم الرجم الا مع قيام البينة الاربعة نهم راوه بجامعة فان ذكر مسألة الرجم والحكم باعتبار الرؤية فيها عقيب الحكم بثبوت المائة مع الاجتماع تحت لحاف واحد لا يكاد يكون له وجه الاكون الحكم لاول واردا في مورد الرنا وانه لا يعتبر فيه الرؤية بل يكفي فيه الاجتماع المذكور الذي هي اماراة عرفية على تحقق العمل .

ويرد عليه مضافا الى ايشائه على عدم اعتبار الرؤية والمعاينة في ترتيب الحكم بالجلد مع انه محل البحث وبأنى الكلام فيه انشاء الله والى اشعار قوله : ولم يطلع منهما على سوى ذلك في رواية عبدالرحمن بن ابي عبدالله - المتقدمة - بانه لا يكون هناك اماراة على تحقق الفعل بل هو مشكوك ان حمل الاجتماع المذكور على ما ذكر

لا يستقيم مع عطف اجتماع الرجلين والمرأتين على ذلك في بعض الروايات المتقدمة كما في رواية الحلبي المتقدمة فان حمل الاجتماع في الاحيرين على صورة تحقق اللواط والمساخنة الذي هو لارم الحمل المذكور كيف يجتمع مع ترتب مائة جلدة فقط فان اللواط الذي حده القتل كيف يتبدل حده بمائة سوط مع ثبوت الامارة على تحقيقه كما انه يمثل هذا ينحقق الاشكال في المقام ايضاً فان الرنا المقرون بالاحصان الذي يكون حده الرجم كيف يتبدل حده بمائة سوط مع ثبوت الامارة المعتمدة على تحقيقه وثبوتو كيف كان فهذا الجمع ايضاً بعيد .

السابع وجود التعارض بين الطائفتين والحكم بترجيح الطائفة الثانية لموافقتها للشهرة العنوائية التي هي اول المرجحات في الخبرين المتعارضين وهذا الوجه هو الاظهر ولكن مقتضاه تعين المائة الاسوطاً مع انه لم يقل به احد من الاصحاب بل يكون اتفاقهم على خلافه فاللزام ان يقال ان الحكم باستثناء سوط واحد في هذه الطائفة ليس لاجل الحكم بتميين هذا المقدار لانه من البعيد اختلافه مع الحد في سوط واحد فقط بل لاجل نفى ثبوت الحد في المقام ويؤيده التعبير في الحد في بعض الروايات الواردة في المرأتين والرجلين مثل رواية معاوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام المرأتان تامان في ثوب واحد فقال : تضربان فقلت جداً ؟ قال : لا ، قلت الرجلان تامان في ثوب واحد ؟ قال : يضربان ، قال قلت الحد قال : لا . (١) وعليه فالمراد من هذه الطائفة اثبات التعزير الذي هو بحسب ما يراه الحاكم من المصلحة فيظهر حينئذ وجه ما في المتن من الحكم بثبوت التعزير في هذا المقام .

بقي الكلام في امرين :

الاول : ان الظاهر اختصاص مورد الروايات بما اذا كان الرجل والمرأة

المجتمعان تحت لحاف واحد مجردين لانه مضافاً الى ان ذلك مقتضى مناسبة الحكم

والموضوع فان الحكم بثبوت المأة في الطائفة الاولى لا ياسب مع مجرد الاجتماع كذلك ولولم يكونا مجردين لانه حد الرنسا الثابت قد وقع التصريح به في بعض الروايات الواردة في المرأتين او الرجلين مثل رواية ابي حنيفة المتقدمة في لوجه الثالث من وجوه الملاح وصحيفة ابي عبيدة عن ابي جعفر <sup>عليه السلام</sup> قل : كان علي <sup>عليه السلام</sup> اذا وحد رجلين في لحاف واحد مجردين جلدهما حد الراني مأة جلدة كل واحد منهما ، وكذلك المرأتان اذا وجدتا في لحاف واحد مجردتين جلدهما كل واحدة منهما مأة جلدة . (١) والظاهر كون المعروض في الرحن والمرنة أيضاً ذلك خصوصاً بعد عطف المرأتين والرجلين عليه في بعض الروايات المتقدمة كرواية المجلسي و لوجه في الاطلاق ما قبل من ان الغالب في تلك الاعصار هو التجرد حال النوم .

نعم لا يسمى الاشكال في ان اجتماع الرجل والمرئة الاجبية تحت لحاف واحد يكون محرماً ولولم يكونا مجردين ولكن البحث انما هو في مورد الروايات الواردة في المتقدم ومجرى الاقول المختلفة المتقولة فيه وقد عرفت ان الظاهر كون المعروض فيها صورة التجرد .

الثاني مورد جميع الروايات المتقدمة هو الاجتماع تحت لحاف واحد وعليه يقع الكلام في ان لهذا العمواو خصوصية او ان ترتب الحكم عليه لاجل انه من مصاديق الاستمتاع بما دون الفرح فيجوز الحكم في التقييل والمعافاة ونحوهما؟ طاهر عبارة المحقق في الشرايع المتقدمة في صدر المسئلة عدم الاحتصاص حيث ذكر انه في التقييل والمصاحبة والمعافاة روايتان ولكن التحقيق انه لو كان في هذا المقام روايات المأة فقط لما امكن العاء الحصوية من موردها خصوصاً بعد وصوح كون الاجتماع المدكور مقدمة قريبة من العمل ومشتلة على التلذذ الخاص الذي لا ينحقق بمثل التقييل والمعافاة وخصوصاً بعدما مر من المجلسي - قد - من الحمل على كونه

## القول فيما يثبت به

مسئلة ١- يثبت الزنا بالافرار، ويشترط فيه بلوغ المقر وعقله واختياره وقصده، فلا عسرة باقرار الصبي وان كان مراهقاً، ولا باقرار المجنون حال جنونه، ولا باقرار المكره، ولا باقرار السكران والساهي والعافل والمائم والهازل ومحوهم. (١)

امارة عربية عني تحقق العمل فان ما هو امارة عليه هو الاجتماع المذكور فقط .  
واما لو اعتمدنا على روايات الاقل وحملناها على كون المراد ليس هو التعيين بل مجرد التعبير فلا ماسع من العاء الخصوصية والحكم بثبوت التعرير في مطلق الاستمناع بما دون الفرح وان شئت قلت الحكم بالتعريض في المقام يستفاد من هذه الروايات ومن غيره من ادلة التعزير الحارثة فيه فتدبر .

نعم ورد في التفسير رواية في سندها يحيى بن المبارك وهو مجهول وهي رواية سحاق بن عمار قال : قلت لابي عبدالله عليه السلام مجدم (محرم) قل علاماً بشهوة قل : بصرت مائة سوط . (١) وهي مضافاً الى ورودها في الرجلين طاهره السوال عن حكم المحرم بالصم لا المحرم بالفتح كما قيل ونظر السائل الى حكم احرام هذا الرجل واجاب الامام عليه السلام بترتب الحد عليه فقط فلا يرتبط لهذه الرواية بالمقام اصلاً (١) اما ثبوت الزنا بالافرار فيدل عليه - مضافاً الى عموم ما دل على الثبوت به كقوله اقرار لعلاء على انفسهم حائز - الروايات الكثيرة الواردة في المسئلة الثانية التي يدل اكثرها على اعتناكون الافرار اربع مرات وواحدة منها على كفاية الافرار مرة واحدة فان مقتضى الجميع صلاحية الافرار في الحملة لاثبات الرناء كما لا يخفى واما اعتناك بلوغ المقر فيدل عليه ما دل على اعتبار البلوغ في الزنا ومرجع

مسئلة ٢- لا بد وان يكون الاقرار صريحاً او ظاهراً لا يقبل معد الاحتمال العقلائي ، ولا بد من تكراره اربعاً ، وهل يعتبر ان يكون الاربع في اربعة مجالس ، او يكفي الاربع ولو كان في مجلس واحد؟ فيه خلاف اقربه الشنوت والاحوط اعتبار اربعة مجالس ، ولو اقر دون الاربعة لا يثبت الحد ، والظاهر

ذلك الى ان اقراره ولو كان موجباً لثبوته لا يترتب عليه اثر لا اعتبار البلوع في الرضا فلاحاجة الى قامة دليل خاص عليه ها نعم ذكر في الجواهر ان الصبي لمراهق ذا اقر يؤدب لكذبه او حدوث الفعل منه .

واما اعتبار عقله فلكون دليل جوار الاقرار مقصوراً على لاقرار المضد الى العقل ولا بد من جعل الفرص ما اذا اقر بالما حال العقل واريد احراء الحد عليه بعد رول المحن والافالدليل على الاعتراف ما دل على اعتبار العقل في الزنا معاشرت واما اعتبار اختياره فيدل عليه - مضافاً الى حديث رفع ما منكروها عليه - روية ابي اليعتري عن ابي عبدالله عليه السلام ان امير المؤمنين عليه السلام قال : من اقر عند تجريد او تخريف او حس او تهديد فلاحد عليه . (١)

واما اعتبار القصد فالدليل عليه وضوح كون حجية الطواهر مقصورة بما كان الكلام مقروناً مع الاتهام والتوجه وقصد المعنى وبدونه لا مجال للاتكامل عليه فلا عبرة باقرار المدكورين في المتن نعم ربما يقع الكلام في مورد دعوى هذه الامور ولكنه امر آخر غير المقام .

ثم انه اشترط في الشرايع امراً حامساً وهي الحرية لكن المراد ليس اطلاق الشرطية على معنى كون اقرار العبد غير جائز مطلقاً بل بمعنى لزوم تصديق المولى والتبعية به بعد العتق مع عدم التصديق كما في سائر اقراره ولعل ذلك هو الوجه في ترك العتق وعدم التعرض لاشتراط هذا الشرط .

ان للحاكم تعريضه، ويسوى في كل ما ذكر الرجل والمرأة ، وإشارة الاخرس  
المعقمة للمقصود تقوم مقام النطق ، ولو احتاجت الى الترجمان يكفى فيه  
شاهدان عادلان (١) .

(١) اما لزوم التكرار ارباعاً فهو المشهور عندنا بل في الحواهر : «ملاحف  
معتد به اجده عندنا» ونسب الى طاهر ابن ابي عقيل كفاية الواحد كما عليه اكثر العامة  
كالشافعي ومالك وحماد بن ابي سليمان خلافاً لابي حنيفة وابي ابي ليلى وان كان  
بينهما اختلاف من جهة لزوم كونه في اربعة محال كما عليه الاول او عدم اللزوم كما  
عليه الثاني .

ويدل على اعتبار كونه ارباعاً البصر المتطابقة من الطرفين فمن طريق العامة  
ما في الحواهر من قوله : «روى ان ما عزم مالك جاء الى النبي ﷺ فقال يا رسول الله  
اني زني فاعرض عنه ، ثم جاء من شقه لايمن فقال يا رسول الله اني قدر نيت فاعرض  
عنه ، ثم جاء فقال اني قد زني ثم جاء فقال اني قد زني قال: ذلك اربع مرات  
فقال اهلك جنون ؟ قال لا يا رسول الله قال : فهل احصيت ؟ قل نعم فقال رسول الله ﷺ  
ادهبوا به فارجموه (١) » وروى انه قال لعلي فقلت او عذرت او بطرت قال لا يا رسول الله  
قال : «يكفي لا تكفى ؟ قل نعم كما يغيب المروء في المعكحلة والرشا في لبر ، قل  
فهل تدري ما الرنا ؟ قال . نعم اتيت منها حراماً كما يأتي الرجل من امرأته خلافاً  
قال : ما تريد بهذا القول ؟ قل اريد ان تطهرني فامر به فرجم (٢) الى ان قال : وفي بعض  
الفاظ الحديث . شهدت على نفسي اربع شهادات ادهبوا به فارجموه (٣) وفي رواية  
اخرى : انه لما اعترف ثلاثاً قال له ان اعترفت الرابعة رحمتك فاعترف الرابعة (٤) »

(١) سنن البيهقي ج ٨ ص ٢٢٥

(٢) سنن البيهقي ج ٨ ص ٢٢٦ و ٢٢٧

(٣) مس ابن دود ج ٤ ص ١٤٧

(٤) كنز العمال ج ٥ ص ٢٢٦

وبهذه التعبيرات يدفع احتمال كون الاربع انما هو للاحتياط وان به جنونا ام لامصافاً الى عدم مدحلية هذا العدد في الاستكشاف المرموز بوجه ومس طريق الخاصة روايات متعددة :

منها رواية مبني على انك امرأة مجح (كما في الوسائل والصحيح بالمهملتين وهو كما في الواقع المرثية التي دنا وضعها ولكن حكى عن اقرب الموارد انه قال اجعت المرثية حملت فافريت وعظم بطنها فهي مجح) امير المؤمنين عليه السلام فقالت : يا امير المؤمنين اني زنيته فطهرني طهرك الله فان عذاب الدنيا يسر من عذاب الآخرة الذي لا ينقطع ، فقال لها مما اطهرك ؟ فقالت اني زنيته فقل لها وذات بل انت اذ فعلت ما فعلت ام غير ذلك ؟ قالت بل ذات بل فعل ، فقل لها : احاصراً كان بطنك ذ فعلت ما فعلت ؟ ام عائلاً كان عكك قالت بل حاصراً فقال لها اطلقى فصمى ما في بطنك ثم ايتيني اطهرك ، فلما ولت عه المرثية فصارت حيث لا تسمع كلامه قال : اللهم انها شهادة فلم تلت ان انتته فقالت : قد وصعت فطهرني ، قال : فتجهد عليها فقال : اصهرك يا امة الله ماذا ؟ قالت اني ربيت فطهرني قل : وذات بل انت اذ فعلت ما فعلت ؟ قالت نعم قال فكأن روجك حاصراً ام عائلاً ؟ قالت : بل حاصراً قال فاطلعي فارصعي حولين كاملين كما امرك الله قال فانصرفت المرثية فلما صارت منه حيث لا تسمع كلامه قل اللهم انها شهادة قال : فلما مضى الحولان انت المرثية فقالت : قد رضعته حولين فطهرني يا امير المؤمنين فتجامل عليها وقال اطهرك ماذا ؟ فقالت اني زنيته فطهرني فقال : وذات بل انت اذ فعلت ما فعلت فقالت نعم قال : وبطنك عذب عكك اذ فعلت ما فعلت ؟ فقالت بل حاصراً قال : فاطلعي فاكمليه حتى يعقل ان يأكل ويشرب ولا يتردى من سطح ولا يتهور في بئر قال ، فانصرفت وهي تبكي فلما ولت وصارت حيث لا تسمع كلامه قل اللهم هذه ثلاث شهادات قال فاستقلها عمرو بن حريث المحرومي فقال لها : ما ييكك يا امة الله وقد رأيتك تحتلئين الى على تسليبه ان يطهرك



فقلت . نى اثبت مير المؤمنين <sup>عليه السلام</sup> قسنته ان يظهرنى فقال . اكفى ولدك حتى يعقل ان يأكل ويشرب ولا يتردى من سطح ولا ينهور فى بئر وقد حفت ان يأتى على الموت ولم يظهرى ، فقال لها عمرو بن حريث ارحمى اليه فاما اكمله فرجعت فحبرت امير المؤمنين (ع) بقول عمرو بن حريث فقال لها امير المؤمنين (ع) وهو متجاهل عليها : ولم يكفل عمرو ولدك ؟ فقلت يا مير المؤمنين (ع) انى ربيت فظهرى فقال وذات بل اذ فعلت ما فعلت قالت نعم قل : انما تأبى كان يهلك اذ فعلت ما فعلت قالت بل حصراً ، قال فرفع رأسه الى السماء فقال اللهم انه قد ثبت عليها اربع شهادات انى ان قال فطر اليه عمرو بن حريث وكان الرمان يبقأ فى وجهه فلما رأى ذلك عمرو قال يا امير المؤمنين انى اما اردت ان اكمله اذ طست انك تحب ذلك فاما اذكره فابى لست افعل فقل امير المؤمنين (ع) ابعاد اربع شهادات بالله لتكفله وانت صاغر (١) .

ومنها مرفوعة احمد بن محمد بن خالد الواردة فى رحل انى امير المؤمنين <sup>عليه السلام</sup> بالكوفة لمشتمة على انه بعد رجوعه اليه فى المرتبة الرابعة واقاراه فيها ابناً قال امير المؤمنين لقصر احتفظ به ثم رجمه (٢) .

ومنها رواية اسى مريم عن ابى جعفر (ع) المشتمة على قصة امرأة حامل اتت امير المؤمنين واقرت بالعجور ارباعاً الدالة على انه امر بحبسها حتى وصعت ثم رجمه (٣) .

ومنها رواية جميل عن ابى عبدالله (ع) قال لا يقطع السارق حتى يقر بالسرقة مرتين ، ولا يبرجم الزانى حتى يقر اربع مرات (٤) .

(١) ثل ابواب حدائق الباب السادس عشر ح-١

(٢) ثل ابواب حدائق الباب السادس عشر ح-٢

(٣) ثل ابواب حدائق الباب السادس عشر ح-٥

(٤) ثل ابواب حدائق الباب السادس عشر ح-٤

ومها رواية حبل عن بعض اصحابنا عن احدهما عليه السلام في رجل اقر على نفسه اربع مرات وهو محصن رجم الى ان يموت او يكذب نفسه قبل ان يرجم فيقول لم افعل فان قال ذلك ترك ولم يرجم وقال : لا تقطع السارق حتى يقر بالسرقة مرتين فان رجع ضمن السرقة ولم يقطع اذا لم يكن شهود وقال لا يرجم الراني حتى يقر اربع مرات بالزنا اذا لم يكن شهود فان رجع ترك ولم يرجم . (١) وطلب ان الروايتين الاخيرتين رواية واحدة غير متعددة .

وفي مقابل هذه الروايات صحيحة الفصل قل سمعت ابا عبد الله (ع) يقول من اقر على نفسه عبد الامام بحق من حدود الله مرة واحدة حراً كان او عبداً او حرة كانت او امة فعلى الامام ان يقيم الحد عليه للذي اقر به على نفسه كذا من كان الا لراى المحصن فانه لا يرجمه حتى يشهد عليه اربعة شهداء ، اذا شهدوا صر به الحدامة حلدة ثم يرجمه الحديث (٢) .

و لكن حيث انها مشتملة على امور لا يلتزم به احد كعدم الفرق بين الحر والعبد مع اعتبار تصديق المولى في الثاني والفرق بين المحصن وغيره مع انه لا يلتزم به ابن ابي عقيل ايضاً وعدم ثبوت الرجم بالاقرار اصلاً واحتصار طريق ثبوته بالشهود لا بد من حملها على غير الرنا من الحدود التي لا يشترط فيها التعدد او طرحها لمحالعتها لسائر الروايات الموافقة للشهرة الفتوائية المحققة كما لا يخفى . ثم ان لها اشكالا وهو ان جميع الروايات المتقدمة الدالة على لزوم تعدد الاقرار واردة في مورد الرجم وليس هنا رواية واردة في مورد الجلد ولو بلاطلاق وحيث ربما يحتمل ان يكون للرجم خصوصية من هذه الجهة من اجل كونه عقوبة

(١) في ابواب مقدمات الحدود الباب الثاني عشر - هـ

(٢) في ابواب مقدمات الحدود الباب الثاني والثلاثون - ح - ١

خاصة لا يطلعها سائر العقوبات من جهة الشدة فمن اين يستفاد لزوم التعدد في مورد الجلد .

ولكنه يدفع هذا الاحتمال - مضافاً الى اشعار التعبير عن الاقرار بالشهادة كما في الرواية الاولى الواردة في المرتبة التي جاءت الى امير المؤمنين المشتعلة على تعبيره عن الاقرار بالشهادة بان يعود الاقرار ايما هو من باب كونه مصداقاً للشهادة عينية الامر نه شهادة على النفس وشهادة الغير شهادة على الغير فكما انه لا مجال للاشكال في لزوم كون الشهود اربعة في مطلق الرضا يكون الاقرار ايضاً كذلك لانه مصداق للشهادة - ان الظاهر انه لا فرق بين الرجم والجلد من هذه الجهة ولا قتل به من فقهاء الشيعة بل فقهاء اهل السنن فاطر الى عبارة الشيخ (قده) في كتاب الحلاف قال : « لا يجب الحد بلزنا بالاقرار اربع مرات في اربعة مجالس ، فاما دفعة واحدة فلا يشترط به على حال وبه قال ابو حنيفة ، وقال الشافعي اذا اقر دفعة واحدة لزمه الحد بكرر اكان اوثيقاً وبه قال في الصحابة ابو بكر وعمر ، وفي الفقهاء حماد بن ابي سليمان ومالك ، وقال ابن ابي ليلى لا يشترط الا ان يعترف اربع مرات سواء كان في اربعة مجالس او مجلس واحد ، دليلنا اجماع الفرقة واحارهم فان الظاهر ان مفروض المسئلة مطلق الرضا بل صرح الشافعي بعدم الفرق بين البكر والثيب ومن المعلوم ان رضا البكر لا يترتب عليه الرجم وهذا اي عدم الفرق ملحوظ في سائر الاقوال ايضاً هذا مضافاً الى ان مقتضى صحبة محمد بن مسلم عن ابي جعفر <sup>عليه السلام</sup> الاطلاق حيث وردت في رجل قال لامرأة يارايه اماريت بك قال عليه حد واحد لقده اياها واما قوله ان اريت بك فلاحد فيه الا ان يشهد على نفسه اربع شهادات بالرضا عبد الامام (١) فان اطلاقها يشمل الجلد ايضاً فلامجال لملاحظة ما ذكرنا للاشكال المزبور هذا كله بالنسبة الى لزوم تعدد الاقرار .

واما تعدد المجالس فمداعنته الشيخ في الخلاف في عبارته المتقدمة آنفاً وفي  
المسوط قال فيه : «لا يثبت حد الزنا الا بالافراد اربع مرات من الراى في اربعة مجالس  
متفرقة وبه قال جماعة ، وقال قوم يثبت باقراره دفعة واحدة كسائر الاقرارات واعتبر  
قوم اربع مرات سواء كان في مجلس واحد او مجالس متفرقة وكذا عنته ابن حنبل في  
الوسيلة قال فيها : «واما ثبوته باقرار الفاعل فيصح باربعة شروط باقرار الفاعل اربع  
مرات في مجالس متفرقات» .

ولكن المشهور بين المتقدمين وما ذهب اليه كافة المتأخرين على ما هو المسوب  
اليهم في محكي الرصد اطلاق اشراط الاربع وعدم اعتبار تعدد المجالس وربما يستدل  
لاعتبار التعدد بالاجماع المدعى في كلام الشيخ (قده) في الخلاف في العبارة المتقدمة  
ودعوى كون معقده اصل لزوم الاقرار اربعاً مدفوعة بوصوح كون المعروف في  
كلامه امرين والاجماع راجع اليهما ولشاهد على ذلك لتمرص ليد المحالف في كليهما  
والمحالف في الامر الثاني هو ابن ابي ليلى فلامحال للدعوى المذكورة .

وتعدد المجالس في قصة ماعز المتقدمة وقصة الامرأة المصح التي اتت  
امير المؤمنين وبعض القصص الاخر .

ولكن الدليل الاول مسوع به لامجال لدعوى الاجماع بعد محاجة المشهور  
وانحصار الموافق بالماقل وبعض احربل مقتضى اطلاق كلامه في كتاب النهاية علم  
الاعتبار قال فيها : «ويثبت حكم الزنا بشيئين احدهما باقرار الفاعل بثبوت على نفسه  
مع كمال عقله من غير اكراه ولا اجبار اربع مرات دفعة بعد اخرى» .

واما الدليل الثاني فيمنع التعدد في قصة ماعز لظهورها في العدم ، وتعدد  
لمجالس في قصة المراءة لادلاله له على اعتباره خصوصاً مع قول علي عليه السلام  
انه قد ثبت عليها اربع شهادات من دون اشعار بالتعدد مع ظهور بعض الروايات  
المتقدمة في عدم التعدد وهي رواية ابي مرجم عن ابي جعفر عليه السلام قال اتت امرئة

امير المؤمنين عليه السلام فقالت انى قد فحرت فاعرض بوجهه عنها فتحولت حتى استقبلت وجهه فقالت انى قد فحرت فاعرض عنها ثم استقبلته فقالت انى قد فحرت فاعرض عنها ثم استقبلته فقالت انى فحرت فامر بها فحبست وكانت حاملاً فترى بها حتى وضعت ثم امر بها بعد ذلك فحملها حميرة الحديث فهذا الدليل بوضاهة .  
وعلى ما ذكر فلا يذمن الرجوع الى اطلاق النصوص والحكم بعدم اعتبار التعدد وان كان مقتضى الاحتياط ذلك كما فى المتن .

#### بقى الكلام فى امرين :

الاول فى لواقر مادون لاربع فالمحكى عن مقعه المعيد (قده) ونهية الشريح (قده) وصاحب القواعد وابن ادريس وجوب التعزير واختاره المحقق فى الشرايع وهو ظاهر المتن .

واستدل لذلك تارة بعموم ما دل على لاحد بالاقرار بطراً لى انه يقتصر فى الحروح عنه بمقتضى الروايات على الحد الذى يتوقف على تعدده اربعاً وما التعزير فلا يكون فى مقابل هذا العموم شىء يقتضى الحروح عنه فيه ابصاراً فلا بد من لاحذه والحكم شوته بمجرد لاقرا وان كان واحداً واخرى بان هذا لاقرار تشبيع للفاحشة فيكون محرماً من جهة نفسه لامن جهة المقربة والتعزير انما هو لاجل ذلك .

وبدوع الاول انه كما يتوقف الحد على ثبوت مورده ولا يجوز اجرائه بدون الثبوت كذلك يتوقف التعزير على ثبوت العصيان وتحقق العتق ولا يكون فى الميس الا لاقرا وهو ان كان مثبتاً للربا فاللارم ترتب الحد عليه وان لم يكن فلا وجه لثبوت التعزير فيه وليس فى الواقع على تقدير الثبوت فيه الامعصية واحدة وعمل فساد فالنفيك بين الحد والتعزير من حيث عدم الثبوت بلاضافة الى الاول والثبوت بالنسبة الى الذى مما لا مجال له اصلاً .

وبدوع الثانى مصافاً ان الاقرار لا يكون تشبيهاً للفاحشة بل ربما يقع لعرض

التطهير كما قد صرح به فى بعض الروايات المتقدمة ان ظاهر القائلين بثبوت التعزير هو التعزير بالاصافة الى المقربة لا بالاصافة الى نفس الاقرار .

ويؤيد عدم ثبوت التعزير بعض الروايات المتقدمة باعتبار عدم تعزير النبي - ماعزاً - وعلى المرأة المصحح مع تحقق الفصل الطول والتراخي الكثيرين الاقارب ودعوى علمهما بتحقيق الاقرار ارباعاً بالنسبة اليهما مدفوعة مضافاً الى منع ذلك نظراً الى ظهور الروايات فى المعاملة معهما معاملة الطواغر والمواريث الطبيعية العامة بمنع كون الدم مانعاً عن التعزير على فرض تحقق موضوعه .

ومن هنا يظهر ان لازم ذلك ترتب تعزيرات ثلثة فيما لو كان لاقرار ارباعاً لانه بمجرد الاقرار لاول ينحقق موضوع التعزير ولايجوز للمحاكم تأخيرها خصوصاً بعد عدم علمه بلوع الاقرار ارباعاً كما هو الغالب فى الموارد وكذا بالاقرار الثانى والثالث وعليه فاللازم كون حدالزنا فى جميع الموارد مسوقاً بتعزيرات ثلثة وهو مما لا يمكن الترام به بوجه .

كما ان هنا شكالا اخر وهو ان الموضوع لتعزير هو الاقرار دون الاربع وهذا لمعان لا يمكن احرازه بوجه لانه يمكن للمقر ان يعقب اقراره باقرار وهكذا الى ان يتحقق الاربع والمعروض ان التراخي الطويل لايقدر فى الاقرار ارباعاً كما عرفت ففى اى مورد يحرر للمحاكم ان الاقرار لايلعب الاربع حتى يعزره وهذا يكشف عن عدم ثبوت التعزير فالترديد فى المسئلة كما عن الاردبيلي والاصعهانى بل ظهور العدم هو مقتضى التحقيق ومما ذكرنا طهر الجواب عما ربما يقال من ان المقر اما صادق فيستحق العقوبة على عمله الشيع واما كاذب فيستحقها على كذبه فتدبر .

الامر الثانى فى اقرار الاخرى وقد ذكر فى المتن ان شاره الاحرس المهمة للمقصود تقوم مقام النطق وعمدة الدليل عليه كما ذكره الشيخ فى الخلاف ان اشارة

مسئلة - ٣ لو قال زنت بعلانة العتيقة لم يثبت الزنا الموجب للحد في طرفه الا اذا كررها اربعاً، وهل يثبت القذف بذلك للسرقة فيه تردد والاشبه العدم ، نعم لو قل زنت بها وهي ايضاً رائية برئائي فعليه حد المدف (١)

الاحرس تسمى اقراراً لعدم اختصاص عنوان الاقرار بما اذا تحقق بالقول ولد لو اقر بما لغيره لزمه ذلك بلا خلاف كما لا خلاف في انه يصح طلاقه وبعد ثبوت الاقرار يشمل دليل نفي الاقرار والاحار الواردة في ترتب الحد مع الاقرار بالزنا ونحوه لان موضوعها نفس تحقق الاقرار بعنوانه وبالحملة لامجل للاشكال في ن اقرار كل مفرحسه وان لاشارة المهمة للمقصود في المقام من الاحرس اقرار له بالزنا يترتب عليها آثار الاقرار باجمعها وقد وردت روايات في شأنه في الموارد المحتملة كالصلوة والطلاق وغيره كلها ظاهرة في هذا المعنى .

ثم انه لو احتاجت اشارة لاحرس الى الترجمان يكفي فيه شاهدان عادلان ولا يحتاج الى اربعة شهود لانه شهادة على مقصود المقر ومراه لاعلى صدور الفعل منه فيكفي ثبوت كما لو شهد متحقق الاقرار اربعاً من غير الاحرس فانه يثبت بذلك الاقرار بلا اشكال ، ولا يكفي في المقام قل من عدلين لعدم كون الترجمة رواية حتى يكتفى فيها بالواحد بل هي شهادة على المراد وهي تعترف الى العدد كما هو صاهر . (١) اما عدم ثبوت الزنا في الصورتين المعروضتين في المسئلة بالاضافة الى القائل بمجرد قوله فالوجه فيه وصح لاعتقاره الى التكرار اربعاً كما عرفت وامانوت حد لقذف في الصورة الاولى كما هو احد طرفي التردد فالوجه فيه ان ظهر هذا القول لقذف عرفاً والهنك لحرمتها ويؤيده روايتان :

احديهما رواية السكوني عن جعفر عن ابيه عن علي عليه السلام قل ، قل رسول الله صلى الله عليه وآله : لا تسألوا العاجرة من مجربك فكما هو عليها الصجور يهون عليها ان ترمى البريء المسلم (١) .

ثابتهما بهذا الاسناد عن علي عليه السلام قال اذا سئلت الفاجرة من فجرك فقالت  
 فلان جلدتها حدين : حداً للمعجور ، وحداً لمرئيتها على الرجل المسلم (١) .  
 والوجه في عدم ثبوت حد القذف في الصورة المعروضة ان اسناد الرند الى  
 نفسه بقوله ريت لايلارم الاسناد اليها بوجه لعدم تحقق الملازمة وامكن الاشتباه  
 او لاستكراه في طرف المثة وربما كان - كما في الجواهر - في صحيحة محمد  
 بن مسلم - المتقدمة - عن ابي جعفر عليه السلام في رجل قال لامرأة : ياراية اما ريتيت  
 قال . عليه حد واحد لقده اياها ، واما قوله : ادزيت بك فلاحد فيه لان يشهد على  
 نفسه اربع شهادات بالزنا عند الاسم (٢) نوع ايماء الى عدم القذف بالقول المزبور  
 نظراً الى قوله عليه السلام : واما قوله اناريت بك فلاحد فيه فيه ايماء الى انه لاحد في هذا  
 القول بمحرره الا ان يقل ان عدم ترتب الحد عليه لكونه مسوقاً بالقذف بقوله ياراية  
 فلا دلالة له على عدم ترتبه مع عدم المسوقية بمثل القول المزبور كما لا يحمي .  
 واما الراويان المتقدمان في وجه البوت فهما غير مرسلين بهذه الصورة  
 لان لسؤال عن الفاجرة بقوله : من فجرك وكذا جوابها طهر في اسناد المعجور  
 الى الرجل وترتب حد القذف على المثة انما هو لتعيين الرجل واسناد الى شخص  
 معين .

واما ما في المسالك - على ما حكى - من ان الوجه ثبوت القذف بالمرة مع  
 الاطلاق لانه طهر به ولاصل عدم الشبهة والاكراه فبرد عليه مع الطهور لان الطهور  
 المزبور اما هو طهور في ندى المطر والمعارفي تشخيص المراد وان كان هو المتفاهم  
 عند العرف الا ان المراد هو ما يفهمه العرف بالنظر الدقيق عنده لا ما يحظر ببالهم بدواً  
 ومن الواضح ان العرف لا يرى الملازمة ولا يحكم باستلزام زناه اركانها ، وما اصاله

(١) ثل ابواب حد الزنا الباب الواحد والاربعون ج-٢

(٢) ثل ابواب حد الزنا الباب الثالث عشر ج-١



مسئلة - ٣ من اقر على نفسه بما يوجب الحد ولم يعين لا يكلف بالبيان بل يجند حتى يكون هو الذي يسمى عن نفسه ، به وردت رواية صحيحة ولا بأس بالعمل بها ، وقيدته قوم بان لا يريد على النأة وبعض بان لا يقص عن ثمانين . (١)

عدم الشبهة والاكراه فلا يثبت موضوع القذف حتى يترتب عليه آثاره .  
وقد افدح ان الاشبه - كما في المتس - عدم ثبوت حد القذف مع لا بأس بالحكم بثبوت التعرير عليه بسبب ابدائه المرثية ومثلكه لعرضها عرفاً بمجرد جعلها في معرض الاحتمال وذكرها عند الناس هذا في الصورة الاولى .  
واما الصورة الثانية فلاحقاء في ثبوت حد القذف فيها لتصريح بكونها رانية ولتقييد بقوله برئائي ليس لاحل مدحلية ذلك في ترتب حد القذف بل لاجل المناسمة مع ماهو المفروض في المسئلة والافهم الواضح ان مجرد سمة الزنا اليها ولو لم يكن مرتبطاً به موجب لترتب حد القذف .

(١) وقد دعوا المسئلة في الشرايع بقوله : « ولو اقر محدود لم يبينه . . . » وهو الاظهر لان الكلام ليس فيمن اقر على نفسه شيء يوجب الحد كالزنا وبحوه غاية الامر عدم تعيينه بعد وصوح عدم ايجاب بعض الامور للحد الامع لاقترارها بمرتبين بل البحث انما هو فيمن اقر بثبوت حد عليه بحيث لو عينه لترتب عليه ذلك الحد المعين كمن اقر بثبوت حد الزنا بدون الاحصان عليه فان الصاهرانه يشت بهذا الاقرار بمجرد ولا يتوقف على التعدد والكلام انما هو فيمن اقر بحد على سبيل الاجمال وام يعين ذلك الحد بوجه فنقول :

يقع الكلام اولا في ان هذا الاقرار الاجمالي يترتب عليه اثر يؤخذ المقر بسبه اولا يترتب عليه اثر وجوده كالعدم وبما يقال بالثاني نظراً الى انه مقتضى الاصل والى ان الحدود تدرء بالشبهات والى مثل قصة ما عزا المتقدمة المشتملة على ترديد جرم المقر

وايحد الاحتمال له من جهة عدم تحقق الدخول بل تحقق التقييل او التعميز والنظر فكيف بالساكت والى رواية انس بن مالك قال : كنت عند النبي ﷺ فحدثه رجل فقال يا رسول الله انى اصبحت حدا فاقمه على ولم يسمه فحضرت الصلوة فصلى لى ﷺ الصلوة فقام اليه الرجل فقال يا رسول الله ﷺ انى اصبحت حدا فاقم فى حد الله قال : اليس قد صليت معا ؟ قال نعم قل فان الله قد عفر لك ذنبك وحدك (١)

والى قوله ﷺ : من اتى من هذه القذورات شيئا فستره الله وان من بدا صفحته اقمنا عليه الحد . (٢)

والى قول امير المؤمنين عليه السلام فى دليل الرواية المتقدمة المشتملة على قصة رجل اتاه بالكوفة واقربا لثنا اربعا : ما اقبح بالرجل مسكم ان يأتى بعص هذه العواحي فيفصح نفسه على رؤس الملاء اعلا تاب فى بيته ، فوالله لتوثه فيما بينه وبين الله فصل من اقامتى عليه الحد . (٣)

ولكن الظاهر انه لامجال للاصل مع عموم دليل الاقرار وبهذه وليس مما شبة فى اصل ثبوت الحد مع تعلق الاقرار به حتى يدرء الحد بها ، وقصة ما عر تدل على انه ﷺ رده حتى لا يتحقق الاقرار اربعا الذى هو بوجب الحد فلا يرتبط بالمقام الذى اقرب حد ثابت عليه شرعا ، ورواية انس فاقدة للاعتبار لانها ليست من طرقا وقول الرسول فيمن اتى بشيء من القاذورات لادلالة به على كونه لمقام من مصاديق الستر فلم لا يكون من مصاديق من بدا صفحته خصوصا مع ملاحظة كون الاقرار على سبيل الاجمال يجعل المقر فى معرض الاحتمال الذى هو متنفذ فى الاقرار

(١) صحيح البخارى ج ٨ ص ٢٠٧

(٢) متن البيهقى ج ٨ ص ٣٣٠

(٣) اورد صاحب الرسائل هذا الحديث فى بواب مقدمات الحدود الباب السادس

بنحو التفصيل فان من اقرب ثبوت حد الرضا بدون الاحصان عليه ابدى ام من اقرب بنحو الاجمال الذى يجرى فيه احتمال الزمان مع الاحصان و لواط واشباههما .

والرواية لاحيرة ايضاً لاشهادها فيها على حكم المقام الذى تحقق فيه الاقرار وعليه فمقتضى القاعدة ترتيب الاثر على هذا الاقرار ويؤيده ما دل من الروايات الكثيرة على عدم جواز تعطيل شيء من الحدود الالهية ولا فرق بين المقام وبين ما لو اقر على سبيل الاجمال بحق الادعى والحكم على وفق القاعدة في المقامين انه يكلف المقر بالبيان لاجراء الحد ولاحقاق الحق .

نعم وردت في المقام رواية رواها الكلبي عن عدة من اصحابنا عن سهل بن زياد ، وعن علي بن ابراهيم عن ابيه جميعاً عن ابن ابي نجران عن عاصم بن حميد عن محمد بن قيس عن ابي جعفر عن امير المؤمنين عليه السلام في رجل اقر على نفسه بحد ولم يسم اى حد هو ، قال : امر ان يجلد حتى يكون هو الذى ينهى عن نفسه في الحد ورواه الشيخ باسناده عن سهل بن زياد عن ابن ابي نجران . (١)

وربما نوقش في السد تارة - كما عن المسالك - باشتراك محمد بن قيس بين الثقة وغيره ، واخرى كما عن مجمع الرها - بان في سنده سهلاً ولكن المناقشة مدفوعة - مضافاً الى عدم وقوعهما في كلا الطريقين بل وقوع الثاني في لطريق الاول فقط كما عرفت ان محمد بن قيس لدى يروى عنه عاصم بن حميد هو محمد بن قيس الثقة وقد اشتهر ان الامر في سهل سهل مضافاً الى الفتوى على طبق الرواية من مثل الشيخ في الهدية والقاصى وجمع من المتأخرين استناداً الى كون الرواية صحيحة ولا مجال للمناقشة فيها من حيث السند .

واورد في المسالك على الرواية مضافاً الى ما عرفت من المناقشة في سندها باستلزامها انه لو انتهى عن نفسه فيما دون الحدود المعلومة قبل منه وليس هذا حكم

الحد ولا التعرير، وإيضاً فإن من الحدود ما يتوقف على الأقرار أربع مرات ومنها ما يتوقف على الأقرار مرتين ومنها ما يثبت بمرة فلا يتم إطلاق القول بحوار بلوع المائة مع الأقرار دون الأربع وبلوع الثمانين بدون الأقرار مرتين وإيضاً فهي معارضة برواية من التي تشاركها في الصنف . وإيضاً فإن الحد كما قد علم يظلى على الرجم وعلى القتل بالسيف والاحراق بالمارورمي الجدار عليه وبحود لك ثم الجدل يحتلف كمية وكيفية فحمل مطلقه على الجدل غير مناسب للواقع ولا يتم معه إطلاق أن الأقرار أربع مرات يجوز جلد المائة .

والجواب عنه أنه بعد ما مر من كون محل البحث في المقام هو ما لو أقر بحد ثبتت غاية الأمر كون الأقرار على سبيل الاجمال في مقابل ما لو أقر بحد على سبيل التفصيل الذي يكفى فيه الأقرار مرة واحدة وإن كان أصل ثبوته متوقفاً على تعدد الأقر مرتين أو أربعاً وبعد كون الرواية صحيحة من حيث السند لا محيص عن الأخذ بالرواية والحكم على طعنها لأن معارضا حكم تعدد وارد في مورد خاص وإن كانت لقاعدة تقتضي خلافه لعدم اشتراط عشار الرواية الصحيحة والأخذ بها بعدم كونها مخالفة للقاعدة فإن قطع الطر عن المناقشة في سدها وسلم صحيحها كما هو لحق لا يبقى مجال للمناقشة في دلالتها فيما هو مورد البحث والحكم بثبوت الحد حتى يهي عن نفسه وإن شئت قلت أن معاد الرواية ثبوت حد خاص في خصوص موردها وإن كان معائراً لسائر الحدود ولأدليل على مساواة الأقرار سوا الاجمال لغيره من الموارد في الحكم ومما ذكرنا يظهر ما في محكي كشف اللثام تبعاً للبيعة ولروضة من أن إطلاق الحبرين وكلمة الأصحاب مرل على الحد الذي يقتضيه ما وقع من لأقراره لا يحد مائة ما لم يقر أربعاً ولا ثمانين ما لم يقر مرتين ولا تتعين المائة إذا أقر أربعاً ولا الثمانون إذا أقر مرتين والوجه في بطلان ذلك ما عرفت من عدم الالتفات إلى موضوع المسئلة وما هو المعروض في الرواية مع أنه لأية جهة يتصرف في إطلاق الرواية وما الدليل

على التقييد بعد الاختلاف في الموضوع فان احتياح ثبوت الرنا الى الاقرار اربعا لا يستلزم كون الاقرار بالحد الثابت شرعاً محتاجاً الى التعدد اى ارتباط بين المسئلتين فالانصاف ان كل ذلك يرجع الى الخلط في المقام من جهة وعدم التسليم لحكم الامام المدلول عليه بالرواية الصحيحة من جهة اخرى والى عدم الالتفات الى كون الحكم حكماً تعدياً جاء بطريق صحيح معمول به وان كان على خلاف القاعدة المقنصية لتسكينه ببيان وحمله على التعيين ولو بالحس وبوجه كما ان اصل احتياح ثبوت الرنا - مثلاً - الى الاقرار اربعا على خلاف القاعدة المقنصية لنفوذ اقرار العقلاء على انفسهم المتحقق بالافرار مرة واحدة كما لا يحصى .

ثم ان لها رواية مرسله محكية عن مفع الصدوق قال : قصي امير المؤمنين عليه السلام في رجل اقرعلى نفسه بحد ولم يبين اى حد هو ان يجلد ثمانين فجلدتم قال ولواكملت جلدك مائة ما ابتغيت عليه بينة غير نفسك . (١) وافنى بمضمونه ابن ادريس حيث اعترى في المقام عدم التجاوز عن المائة وعدم القصص عن ثمانين واستدل له ايضاً بان اقل الحد ثمانون واكثره مائة .

واورد عليه بان التمسك بالرواية لا يوافق ما ذهب اليه في مسألة حجية خبر الواحد من عدم الحجية ولو كان الراوى ثقة عدلاً فصلاً عما اذا كانت الرواية مرسله كما في المقام وبان اقل الحد ليس هو الثمانين بل حمساً وسعين كما في القيادة .

وقد ذكر المحقق في الشرايع بعد نقل قول ابن ادريس : « وربما كان صواباً في طرف الكثرة ولكن ليس بصواب في طرف القصص لجوار ان يريد بالحد، التعزير » واورد عليه صاحب المسالك بان الحد حقيقة شرعية في المقدرات المذكورة واطلاقه على التعزير مجازاً لا يصار اليه الا بالقربة ثم على تقدير حمله على التعزير فامرّه منوط بطر الحاكم عالياً ، ونظر الحاكم يتوقف على معرفة المعصية ليرتب

عليها ما ياسبها لا بمجرد النهى ومن التعرير ما هو مقدر فجار ان يكون احدها فيشكل  
تجاوزها او نقصها بدون العلم بالحال .

والحق انه ان قلنا بان ارسال هذه الرواية يمسح عن اعتبارها كما يظهر من صاحب  
الجواهر فاللازم الاخذ بمقتضى الصحيحة المتقدمة فيضرب ما لم يسه وان زاد على  
المائة لاحتمال وقوعه منه في مكان شريف او زمان كذلك وبترك مع نهيه وان نقص  
عن اقل الحد لاحتمال ارادة التعزير منه ولو على ان يكون نهيه قريبة على ذلك مع  
فرص المجارية .

وان لم نقل بذلك نظراً الى ان الارسال على قسمين قسم يكون قول الامام  
او فعله او تقريره منسوباً الى الرواية بقوله روى كذا وكذا وقسم يسند الراوى  
احد هذه الامور الى الامام مستقيماً فهذا القسم من الارسال الذى هو لا يتحقق الا مع  
توثيق الرواة الواقعة فى سند الرواية باجمعها يكون مشمولاً لآلة حجة خبر الواحد  
ويكون حجة كما فى المقام حيث نسب الصدوق القصص المذكور فى الرواية الى  
امير المؤمنين عليه السلام فاللازم ملاحظة هذه الرواية فى المسئلة ايضاً مع الصحيحة المتقدمة  
فنقول : يمكن ان يقال بكون المرسله مقبلة للصحيحة بمعنى اشتراط عدم كون  
الضرب المذكور فى الصحيحة ناقصاً عن ثمانين ولا رائداً على المائة ولكن الطاهر  
ان هذا لا يكون جمعاً عقلاً متداولاً بين المطلق والمقيد فاللازم اما ترجيح الصحيحة  
لموافقتها لمشهور فى الجملة واما الحكم بالتحجير بمعنى ان الحكم فى الاقرار على  
سبيل الاجمال اما الايكال الى المقر فيضرب حتى ينهى واما الايكال الى الحاكم فاللزم  
رعاية الريادة والنقصان المذكورين فى المرسله واما الحكم بالتحجير بمعنى احتيار  
المجتهد فى الاحد بيهما والحكم على طبقه فتدبر .

وفى الحتام يرد على مثل المحقق ان كلامهم لا يرجع لالى العمل بالصحيحة ولا الى  
العمل بالمرسله ولا الى ملاحظة القاعدة المقتضية لعدم الاعتناء بالاقرار الاجمالى او

مسئلة ٥ - لو اقربما يوجب الرجم ثم انكر سقط الرجم ، ولو اقربما لا يوجبه لم يسقط بالانكار ، والاحوط الحاق القتل بالرجم فلو اقربما يوجب القتل ثم انكر لم يحكم بالقتل . (١)

لازمه بالبيان ولو بالحس مدة كما لا يحصى .

(١) في هذه المسئلة فروع ثلاثة :

الاول لو اقربما يوجب الرجم بمعنى تحقق الاقرار منه اربماً لعدم كون الاقل موجباً للرجم كما مر ثم انكر فالمشهور سقوط الرجم بل حكى نفي وجدان الحلاف فيه عن المخبر بل ادعى الاجماع عليه كما في الجواهر .  
ويدل عليه قبل ذلك الروايات المستفيضة التي :

منها صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل اقر على نفسه بحد ثم جحد بعد فقال : اذا اقر على نفسه عند الامام انه سرق ثم جحد قطعت يده وان رجم الله ، وان اقر على نفسه انه شرب حمراً او بقرية فاجلدوه ثمانين جلدة قلت فان اقر على نفسه بحد يجب فيه الرجم اكنتم راجعه؟ قل : لا ولكن كنت صاربه الحد (١) ولجواب شاهد على ان المراد من الاقرار في السؤال هو الاقرار بما يوجب الحد لا بالحد نفسه ولو سلم ظهور السؤال في ذلك وعليه فالمراد من الاقرار هو الاقرار بالمعترف في ثبوت الحد .

ومنها رواية اخرى للحلي عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا اقر الرجل على نفسه بحد او بقرية ثم جحد جلد قلت ارايت ان اقر على نفسه بحد يلحق فيه الرجم اكنتم ترجمه؟ قال لا ولكن كنت صاربه . (٢)

والظاهر انها متحدة مع الرواية الاولى وعدم كونهما متعدتين وأن جعلهما في الوسائل كذلك كما هو دأبه في كثير من الموارد .

(١) تل ابواب مقدمات الحدود الباب الثاني عشر ح-١

(٢) تل ابواب مقدمات الحدود الباب الثاني عشر ح-٢

ومنها صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال : من اقر على نفسه  
بعد اقمته عليه لا الرجم فانه اذا اقر على نفسه ثم جحد لم يرجم . (١)  
ومنها غير ذلك من الروايات الدالة على سقوط الرجم بالانكار بعد الاقرار  
ومع هذه الروايات لا يبقى مجال لاحتمال عدم السقوط على ما هو مقتضى القعدة  
نظراً الى ظهور مثل الرواية المشتملة على قصة ماعرفى انه بالاقرار اربعاً تتم الشهادات  
الاربعة ويترتب الرجم فلا يجدى الانكار بعده ضرورة انه اجتهد فى مقابل الص  
الصريح كما هو ظاهر.

ويبقى فى هذا الفرع امران :

الامر الاول انه هل يحتاج سقوط الرجم الى اليمين او انه يسقط بمجرد الانكار  
ولو لم يتحقق الحلف ؟ طاهر الروايات المتقدمة ترتب السقوط على مجرد الانكار ولو  
لم يكن هناك يمين ولكن حكى عن جامع البرزنجى انه يحلف ويسقط عنه الرجم وانه  
رواه عن الصادق عليه السلام بعدة اسانيد ولكن فى الجواهر : لم يقف على شيء منها فالمتجه  
علم اعتباره .

الامر الثانى انه بعد سقوط الرجم هل يترك المقر او يضرب حداً او تعزيراً ؟  
طاهر الصحيحة الاولى ثبوت الجلد بعنوان الحد ولا يعارضه قوله عليه السلام ترك ولم يرجم  
فى مرسله جميل الاثنية كما لا يحصى ولكن يمكن ان يكون المراد منه التعزير والتحقيق  
يقتضى ملاحظة انه فى موارد ثبوت الرجم هل يكون الجلد ايضاً ثابتاً اولاً وسبباً  
الكلام فيه انشاء الله تعالى .

الفرع الثانى لو اقر بما لا يوجب الرجم من سائر الحدود غير القتل ثم انكر  
فالمشهور بين الاصحاب شهرة عظيمة محققة بل احتمال ثبوت الاجماع عليه عدم سقوطه  
بالانكار كما هو مقتضى القاعدة ولكن المحكى عن الخلاف والعينه السقوط فال



في الخلاف . « اذا أقر بحد ثم رجع عنه سقط الحد وهو قول ابي حنيفة والشافعي واحدى الروايتين عن مالك، وعنه رواية اخرى انه لا يسقط وبه قال الحسن البصري وسعيد بن جبيرة ودود دليلاً اجماع الفرقة وايضاً فان ما عزا اقر عبد الله بن الزبائف اعرض عنه مرتين او ثلاثاً ثم قال لملك لمت، لملك قبيلت فعرض له بالرجوع حين اعرض عنه اقراره وصرح له بذلك في قوله لملك لمت، لملك قبيلت ولو لا أن ذلك يقل منه لم يكن له فائدة » .

اقول اما تمسكه بالاجماع فيرد عليه وضوح الخلاف وان الشهرة المحققة قائمة على عدم السقوط ، واما تمسكه بقصة ما عر فيرد عليه وضوح ان اعراض النبي عنه والترديد له بالقول المربور يرجع الى ان مراده ~~بأنه~~ عدم تحقق الاقرار منه اربعاً حتى يجب الرجم والكلام في المقام انما هو في الامكان بعد تحقق الاقرار المعترف في ثبوت الحد وهو لا يرجع في الزنا فهذا لاستدلال لا يرتبط بالمقام مصافاً الى أنها واردة في مسألة الرجم ولا شهادة فيها على السقوط في سائر الحدود الا ان يحمل كلام الشيخ على خصوص حد الرجم .

وكيف كان فيدل على عدم السقوط في المقام اكثر الروايات المتقدمة في العرع الاول نعم في مقابلها رسالة جميل عن احدهما - عليهما السلام - في رجل اقر على نفسه بالزنا اربع مرات وهو محصن رجم الى ان يموت او يكذب نفسه قبل ان يرجم فيقول لم افعل فان قل ذلك ترك ولم يرجم وقال : لا يقطع السارق حتى يقر بالسرقة مرتين فان رجع ضمن السرقة ولم يقطع اذا لم يكن شهود وقال : لا يرجم الزاني حتى يقر اربع مرات بالزنا اذا لم يكن شهود فان رجع ترك ولم يرجم . (١)

فان طاهره ان الرجوع في السرقة بعد الاقرار مرتين يوجب سقوط حد القطع وحمل قوله فان رجع ضمن . . . على كون المراد هو الرجوع قبل تحقق اقرارين

مسئلة ٦- لو اقر بما يوجب الحد ثم تاب كان للامام (ع) عموه او اقامة الحد عليه - رجماً كان او غيره ، ولا يبعد ثبوت التحجير لغير امام الاصل من نوابه . (١)

خلاف الظاهر ويؤيده قوله في دليل الرواية: فان رجح ترك ولم يرحم فاللزم بعد كون الرواية معرصة لخصوص صحبته الحلي المتقدمة المصرحة بعدم السقوط في مورد السرقة هو ترجيح لصحيحة لموافقتها للشهرة المحققة كما عرفت مصافاً الى ان في سد الرواية على بن حديد وقد حكى عن الشيخ تضعيفه .

الفرع الثالث ما اذا اقر بما يوجب القتل ثم انكر فهل يسقط عنه القتل ام لا فيه وجهان واختار الاول صاحب الجواهر نعماً للمحكي عن ابن حمزة وصاحب الرصاص وجعله في المتن مقتضى الاحتياط .

والوجه في السقوط مصافاً الى الاحتياط في الدماء وباء الحد على التحفيف والغاء الخصوصية من الروايات الواردة في الرجم الدالة على السقوط بالرجوع مرسل ابن ابي عمير عن جميل بن دراج عن بعض اصحابه عن احدهما - عليهما السلام - انه قال اذا اقر الرجل على نفسه بالقتل قتل اذا لم يكن عليه شهود فان رجح وقل لم افعل ترك ولم يقتل . (١) واحتمال كون المراد من قرار الرجل على نفسه موافقاً بصور القتل منه بحيث كانت الرواية مرتبطة بباب القصاص والديات مدفوع بان الحكم بتعين القتل ولو لمه مطلقاً مع عدم الرجوع لا ينطبق الا على ما اذا كان المقري بما يوجب حد القتل ضرورة انه على تقدير الاحتمال المذكور لا يتعين القتل مطلقاً بل ان كان القتل عمداً يتحقق موضوع القصاص فيقتل على تقدير ارادة ورثة المقتول ذلك وعدم احد الدية وان كان القتل خطأً يتعين الرجوع الى الدية بالحكم بتعين القتل بمجرد الاقرار لا ينطبق الا على المقام فلامجال للاحتمال المذكور.

(١) في الجواهر : بخلاف اجده في الاول - يعني الرحم - بل في محكي

السرثو الاجماع عليه بل ثله كذلك في الثاني ايضاً وان حاله هو فيه ويدل على اصل الحكم النصوص الواردة في المقام :

مها رواية صريس الكاسي عن ابي جعفر عليه السلام قال لا يعنى عن الحدود التي لله دون الامم ، وما ما كان من حق الناس في حد فلا بأس بان يعنى عنه دون الامم (١) وان مقتضى الفقرة الاولى ان الامم له ان يعنى عن الحدود التي لله والقدر المتيقن صورة ما اذا كان ثانياً بالقرار وليس له اطلاق يشمل صورة الشهادة ايضاً لعدم كونها في مقام البيان في جانب الاثبات حتى يتمسك باطلافة ولكن الاشكال في مسند الحديث من جهة صريس بطراً الى عدم ورود مدح ولا قدح فيه ويمكن دفعه من جهة وقوع ابن محبوب في المسند نظراً الى كونه من اصحاب الاجماع .

ومها رسالة ابي عبد الله الرقي عن بعض اصحابه عن الصادقين عليهما السلام قال جاء رجل الى امير المؤمنين عليه السلام فامر بالسرقة فقال له : اتقرء شيئاً من القرآن قل : نعم سورة البقرة قال : قد وهت يدك لسورة البقرة ، قال : فقال الاشعث : اتعطل حذاً من حدود الله فقال وما يدرك ما هذا ، اذا قامت البينة فليس للامام ان يعفو واداً قر الرجل على نفسه فذاك الى الامام ان شاء عماوان شاء قطع (٢) وكون المورد هي السرقة لا يوجب اختصاص الصابطة المذكورة في الدليل بها وان ورد فيها قوله : وان شاء قطع فان الظاهر ان المراد ليس حصوص القطع بل احراء الحد - قطعاً كان او غيره كما نه على تقدير خروج المورد وهي السرقة عن الصابطة المذكورة كما سيأتي لا يتدح ذلك في التمسك بالصابطة والعمل بها فتدبر .

ومها ما رواه الشيخ باساده عن الحسين بن سعيد عن محمد بن يحيى عن طلحة بن زيد عن جعفر عليه السلام - قال . حدثني بعض اهلي ان شاباً اتى امير المؤمنين

(١) ثل ابواب مقدمات الحدود الباب الثامن عشر - ١

(٢) ثل ابواب مقدمات الحدود الباب الثامن عشر - ٢

عليه السلام فافرعه بالسرقه قال : فقال له علي عليه السلام اني اراك شاباً لابس بهيتك فهل تقرء شيئاً من القرآن ؟ قال نعم سورة البقرة فقال : قد وهبت يدك لسورة البقرة قال : وانما معه ان يقطعه لانه لم يقيم عليه بيعة (١) .

والظاهر اتحادهما مع الرواية السابقة خصوصاً مع نقل الشيخ - قدمه - لها بهذا السد كما في الوسائل وان جعلت قبها وفي بعض الكتب الفقيه رواية اخرى لطلحة بن زيد قال في الفهرست : له اي لطلحة كتاب وهو عامي المذهب الا ان كتابه معتمد . . . » .

ومها رواية الحسن بن علي بن شعبة في تحف العقول عن ابي الحسن الثالث عليه السلام في حديث قال : و اما الرجل الذي اعترف باللواط فانه لم يقيم عليه البيعة وانما تطوع بالاقرار من نفسه ، واذا كان للامام الذي من الله ان يعاقب عن الله كان له ان يعين عن الله اما سمعت قول الله . هذا عطاؤن فامس او امسك بعير حساب (٢) . اذا عرفت ما ذكرنا من روايات المسئلة فالكلام يقع في امور :

الاول انه بملاحظة الروايات المذكورة لامجال للحدشة في اصل الحكم وهو كون الامام محيراً بين المعنوي وبين اجراء الحد في الصورة المعروضة في المسئلة لانه مصافاً الى اعتبار بعض الروايات بل كثير منها لما ذكرنا يكون استند المشهور اليها والعنوى على حقيقتها مع كونها مخالفة للدلالة الواردة في الحدود ولذا اعترض اشعث على امير المؤمنين بان ذلك يلزم تعطيل حد من حدود الله تعالى يكون جديراً لضعفها على تقديره فاصل الحكم مما لا اشكال فيه .

الثاني ان طاهر المشهور بل المتفق عليه بين الاصحاب عدم كفاية الاقرار بمجردة ولزوم التوبة بعده في ثبوت التحجير المذكور مع انه لا يكون في شيء منها

(١) ثل ابواب حد السرقة الباب الثالث ح - ٥

(٢) ابواب مقدمات الحدود الباب الثامن عشر ح - ٤

ظهور في اعتارها و مدخليتها وربما يقال ان الوجه في اعتبار التوبة ان الغالب في كل مقرر ارادة تطهيره من ذنبه والدم على فعله كما صرح به في جملة من نصوص الاقرار المتقدمة مصافاً الى اشعار قوله - **عَلَى** - في الرواية الاحيرة وانما تطوع بالاقرار عن نفسه .

ولكن يدفعه مصافاً الى منع كون الاقرار ملزماً عالياً للتوبة التي حقيقتها الدم على الفعل و العزم على عدم العود اليه فان ارادة تخفيف العذاب الاخرى لانلزام التوبة بالمعنى المذكور ان طاهرهم اعتبار التوبة بعد الاقرار ولا يمكن كون الغالب في الاقرار ما ذكر ، لدى لازمه عدم الحاجة الى التوبة بعده والاشهر في الرواية الاحيرة لاحية فيه بوجه نعم مناسبة الحكم والموضوع تقتضي اعتبار التوبة من العفو لا ياسب مع عدم تحققها و يؤيدها الاعان على اعتبارها خصوصاً في الحكم المخالف للقاعدة كما عرفت فتدير ،

الثالث طاهر النصوص وافتوى ان المراد بالامام المذكور فيهما هو الامام المعصوم **عليه السلام** ولكن لا يبعد دعوى العموم و تشمل لغيره من نوابه وحلفائه العام لانه مضافاً الى ما يستفاد من النصوص من ان الحكم المذكور انما هو من شؤون اجراء الحدود ومن احكامه يكون مقتضى الرواية الاحيرة هي الملازمة بين ثبوت الاحراء وبين العفو والممة وان من كان ناذن الله جائراً له اقامة الحد والتعذيب عن الله يكون جائراً له منه الممة والتفصل بالعفو والاعراض فالظاهر كما في المتن هو التعميم وعدم الاحتصاص بامام الاصل خصوصاً مع التعبير في احدي روايتي طلحة بما يرجع الى ان المانع من تحقق القطع هو عدم قيام البينة فان طاهره كونه مائلاً في جميع الاعصار ولا اختصاص له بزمان حضور الامام (ع) .

الرابع قال في كشف اللثام : والمراد بالحد - اي في هذه المسئلة - حد حقوق حقوق الله فاما ما كان من حقوق الناس فلا يفسد الا باسقاط صاحب الحق وسيأتي في

مسئلة ٧- لو حملت المرأة التي لا يعل لها ثم تحد الامع الاقرار بالزنا اربعاً او تقوم الميمة على ذلك ، وليس على احد سؤالها ولا التفتيش عن الواقعة . (١)

حد القذف انه لا يسقط لالائية او اقرار المدفوف او عفو او اللعان ، وفي حد السرقة انه لا يسقط بالتوبة بعد الاقرار ولعل وجه التخصيص رواية ضريس الكاسى المتقدمة الظاهرة فى التفصيل مع ان الظاهر ان التفصيل الواقع فيها اما هو فى الحدود بالاصافة الى عمو غير الامام واما بالاصافة الى الامام الذى هو مورد البحث فى المقام فلم يقع فى الرواية تفصيل اصلا نعم لوقوم الدليل على عدم جريان العفو فى بعض الموارد كالسرقة التى يأتى البحث فيها من هذه الجهة يكون ذلك تخصيصاً للعمومات الواردة فى المقام فالحق عدم اختلاف النصوص مع لصاوى وجريان الحكم فى جميع الحدود من دون فرق بين حد حقوق الله وحد حقوق الناس اصلا كما لا يخفى .

(١) لمخالف فى هذه المسئلة على ما يظهر من الخلاف هو ذلك حيث اوجب عليها الحد ، والوجه فى عدم ثبوته عدم احصاء سبب الحمل بالزنا فانه يمكن ان يكون مسبباً عن وطىء الشبهة او عن الاكراه كما انه يمكن ان يتحقق بدون الوطى كما اذا جذب الرحم المنى الموجود فى خارجة كما يتفق فى الحمام وغيره وبهذا الاحتمال لاخير يجاب عما يمكن ان يستدل به لقول المخالف من ان ظاهر الفعل صدوره عن اختيار من دون شبهة واكراه فانه على تقدير تسليم هذا الطهور فانما هو فيما اذا احرز تحقق الفعل مع انه هنا يجرى احتمال عدم تحقق الفعل اصلا فلا مجال لهذا الاستدلال .

واما عدم وجوب السؤال عنها والتفتيش عن حالها فلاه لادليل على ثبوت هذه الوظيفة خلافاً لما حكى عن المبسوط من اللزوم بل يمكن ان يقال بعدم الجواز فتدبر .

مسئلة ٨- لو اقر اربعا انه رنى بامرئة حد دويها وان صرح بانها طاعته  
على الرنا ، وكذا لو اقرت اربعا بانه رنى بي وانا طاعته حدث دونه ، ولو  
ادعى اربعا انه وطى امرئة ولم يعترف بالرنا لا يثبت عليه حد وان ثبت  
ان المرئة لم تكن زوجته ، ولو ادعى في العرض انها زوجته وانكرت هي  
الوطى والزوجة لم يثبت عليه حد ولا مهر ، ولو ادعت انه اكرهاها على  
الرنا او تشبه عليها فلاحد على احد منهما . (١)

مسئلة ٩- يثبت الرنا بالبينة ، ويعتبران لاتكون اقل من اربعة رجال  
او ثلاثة رجال وامرأتين ، ولا تقل شهادة النساء مفردات ولا شهادة رجل  
وست ناء فيه ، ولا شهادة رجلين واربع نساء في الرجم ، ويثبت بيا الحد  
دون الرجم على الاقوى ولو شهد مادون الاربعة وما في حكمها لم يثبت الحد  
رجما ولا جلداً بل حدوا للفرية (٢)

(١) الوجه في ثبوت الحد في العرصين الاولى تحقق الاقرار بشرائطه  
بالاضافة الى المقراني من جعلتها كون المقر به الرنا كما ان الوجه في عدم ثبوته  
بالاضافة الى الطرف الاخر عدم نفوذ لاقرار بالسبة الى غير المقر .  
كما ان الوجه في عدم الثبوت في العرص الثالث عدم تعلق الاقرار بالرنا  
بل بالوطى وثبوت كون المرئة غير زوجته لا يجدي في تحقق الرنا اصلا والوجه  
في عدم ثبوت الحد والمهر في العرص الرابع عدم تحقق الاقرار بالزنا حتى  
يترتب عليه لحد وعدم ثبوت الزوجية والوطى حتى يترتب عليهما المهر واما العرص  
الاحبر فالوجه في عدم ثبوت الحد عليها دعويها الاكراه او الاشتباه وقد مر انهادارة  
للحد وفي عدم ثبوت الحد عليه عدم ثبوت الزنا بالسبة اليه واقرارها لا يجدي  
بالاضافة اليه اصلا .

(٢) اما ثبوت الرنا بالبينة فبدل عليه - مضافاً الى عموم ادلة حجية البينة في

الموضوعات الخارجية - الكتاب والسنة المستفيضة كما سيأتى البحث عنهما .  
 وأما ثبوته بشهادة اربعة رجال فمضافاً الى اتفاق علماء الفريقين عليه يدل  
 عليه من الكتاب قوله تعالى : **والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء**  
**فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً وأولئك هم الفاسقون** ، (١) وكذا  
 قوله تعالى : **لولا جاءوا عليه بأربعة شهداء فإذ لم يأتوا بالشهداء فأولئك عند الله**  
**هم الكاذبون** . (٢) والاینان وان كانتا في مورد الرمي والقذف الا ان ظهورهما في  
 ثبوت المقدوف به بأربعة شهداء مما لاحفاء فيه .

وأما قوله تعالى : **واللاتى يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن**  
**اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن فى البيوت حتى يتوفيهن الموت** ويجعل الله  
 لهن سبيلاً . (٣) فمبصر ظاهر في كون المراد بالفاحشة هو الزنا او اعم منه حتى يدل  
 على ثبوته بشهادة اربعة من الرجال ويكون منسوخاً بآية الجلد المشهورة وان قيل  
 ذلك لاحتمال كون المراد من الفاحشة هي المسافحة وبؤيده التمرص لخصوص  
 النساء مع ان الربا قد يكون من طرف المرأة وقد يكون من طرف الرجل وقد  
 يكون من ناحيتهما فلو كان المراد هو الزنا لكان يسمى التمرص لكل من الرجل  
 والمرأة كما في آية الجلد كما ان الظاهر ان قوله تعالى بعد ذلك : **و لئلا يأتبانهما**  
**مكرم فأذوهما فان تابا واصلحا فاعرضوا** عنهما ان الله كان تواباً رحيماً . (٤) وارد في  
 مورد اللواط لظهور التنبيه في كونها تنبيه المذكر والفاحشة الماتية بينهما لا يكون  
 غير اللواط .

(١) سورة النور آية ٤

(٢) سورة النور آية ١٣

(٣) سورة النساء آية ١٤ .

(٤) سورة النساء آية ١٥



وأما السنة فيدل عليه منها الروايات الآتية ولا اشكال في هذه الجهة .  
وأما ثبوت الرنا بشهادة النساء في الجملة ولمشهور شهرة عظيمة هو الثبوت  
والمحكى عن المفيد والعماني والديلمي هو العدم بطراً الى طاهر الكتاب والى  
صحيحة جميل بن دراج ومحمد بن عمران عن ابي عبد الله عليه السلام قال : قلنا اتجوز  
شهادة النساء في الحدود ؟ فقال في القتل وحده ان علياً عليه السلام كان يقول لا يطل دم  
امرئ مسلم . (١)

ورواية عبات بن ابراهيم عن جعفر بن محمد عن ابيه عن علي عليه السلام قال :  
لاتحوز شهادة النساء في الحدود ولا في القتل . (٢) ومثله رواية موسى بن اسماعيل  
بن جعفر عن ابيه عن آباءه عن علي عليه السلام (٣)

ورواية السكوبي عن جعفر عن ابيه عن علي عليه السلام انه كان يقول شهادة  
النساء لاتحوز في طلاق ولانكاح ولا في حدود الامي الديون وما لا يستطيع الرجال  
النظر اليه . (٤)

ولكن في مقابل ذلك روايات مستفيضة تدل على جواز شهادة ثلثة رجال  
وامرأتين وثبوت الزنا بها - رجماً وجلداً - كصحيحة عذالله بن مساذ قال سمعت  
ابا عبد الله عليه السلام - يقول : لاتحوز شهادة النساء في رؤية الهلال ، ولا يحوز في الرحم  
شهادة رجلين واربع نسوة ، ويجوز في ذلك ثلاثة رجال وامرأتان ، وقيل تجوز  
شهادة النساء وحدهن بل ارجال في كل ما لا يجوز للرجال النظر اليه ، وتجوز شهادة  
القبلة وحدها في المنفوس . (٥)

(١) ثل أبواب الشهادات الباب الرابع والعشرون ح-١

(٢) ثل أبواب الشهادات الباب الرابع والعشرون ح-٢٩٠

(٣) ثل أبواب الشهادات الباب الرابع والعشرون ح-٣٠

(٤) ثل أبواب الشهادات الباب الرابع والعشرون ح-٤٢

(٥) ثل أبواب الشهادات الباب الرابع والعشرون ح-١٠

وصحبة زرارة قل سئلت ابا جعفر - عليه السلام - عن شهادة النساء تجوز في النكاح ؟ قل : نعم ولا تجوز في الطلاق ، قل : وقال علي - عليه السلام - تجوز شهادة النساء في الرجم اذا كان ثلاثة رجال وامرأتان ، واذا كان اربع نسوة ورجلان فلا يجوز الرجم ، قلت تجوز شهادة النساء مع الرجال في لدم ؟ قال : لا . (١) واذا كانت شهادة ثلثة رجال وامرأتين جائزة في الرجم ففي الجلد بطريق اولي ولا اقل من الداء الخصوصية :

ورواية عبد الرحمن قال : سئلت ابا عبد الله - عليه السلام - عن المرثعة يحصرها الموت وليس عندها الا امرأة تجوز شهادتها ؟ قل : تجوز شهادة النساء في العدة والمنعوس ، وقال : تجوز شهادة النساء في الحدود مع الرجال . (٢) ومقتضاها الجواز في الرجم والجلد .

ورواية ابي بصير قال : سئلته عن شهادة النساء فقل : تجوز شهادة النساء وحدهن على ما لا يستطيع الرجال النظر (ينظرون) اليه وتجوز شهادة نساء في النكاح اذا كان معهن رجل ، ولا تجوز في الطلاق ، ولا في الدم صير انها تجوز شهادتها في حد الزنا اذا كان ثلاثة رجال وامرأتان ، ولا تجوز شهادة رجلين واربع نسوة . (٣) وغير ذلك من الروايات المتعددة الدالة على ذلك .

نعم هنا رواية واحدة تدل على خلاف ما ذكر وهي صحبة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله - عليه السلام - قل اذا شهد ثلاثة رجال وامرأتان لم يجر في الرجم ولا تجوز شهادة النساء في القتل . (٤) ولكن حملها الشيخ على النقية وهو الظاهر .

(١) تل ابواب للشهادت الباب الرابع والعشرون ح-١١

(٢) تل ابواب الشهادات الباب الرابع والعشرون ح-٢١

(٣) تل ابواب الشهادات ابواب الرابع والعشرون ح-٤

(٤) تل ابواب الشهادات الباب الرابع والعشرون ح-٢٨

وكيف كان هذه الروايات بالإضافة الى طاهر الكتاب اماعبر منافية له لعدم دلالة على الحصر واماحكمة عليه بطلاً الى ظهورها في كون امرأتين بمنزلة الرجل الواحد وامبالإضافة الى الروايات المتقدمة فاما مقيدة لاطلاقها بطلاً الى دلالتها على عدم جوار شهادة لنساء ودلالة هذه على الجواز مع الرجال واما محصورة لعمومها نظراً الى دلالتها على عدم جوازها في الحدود وهذه تدل على جوازها في حد الرنا اذا شهد ثلاثة رجال وامرأتان ولاضافة بينهما اصلاً فانقدح ان جواز الشهادة المذكورة في الزنا - رجماً وجلداً - مما لا محال للاشكال فيه اصلاً .

واما الرجال واربع ساء فالمسبوب الى المشهور انه يثبت شهادتهم الجلد دون لرجم - كما في المتن - والمحكى عن الصدوقين والفاصي والحلي والعلامة في بعض كتبه عدم الثبوت مطلقاً وعن الشح في الخلاف ثبوت الرجم به وطاهره ثبوت الجلد ايضاً .

ويدل على عدم ثبوت الرجم بها بعض الروايات المتقدمة كصحيحته عبد الله بن سنان وزرارة المتقدمين ومن المعلوم انه لا ملازمة بين عدم الرجم وبين عدم الجلد ولا مجال لانفاء الخصوصية وعلى ثبوت الحلد بها موثقة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن رجل محص فجر بامرأة شهد عليها ثلاثة رجال وامرأتان وجب عليه الرجم ، وان شهد عليه رجلان واربع نسوة فلا تجوز شهادتهم ولا يبرجم ولكن يصرب حد الرابي . (١) ومن المعلوم انه لخصوصية للاحصان .

وفي مقابلها رواية محمد بن الفضيل قال : مثلث اما الحسن الرضا - عليه السلام - قلت له : تجوز شهادة النساء في تكاح او طلاق او رجم ؟ قال : تجوز شهادة النساء فيما لا يستطيع الرجال ان ينظروا اليه وليس معهن رجل ، وتجاوز شهادتهن في الكاح اذا كان معهن رجل ، وتجاوز شهادتهن في حد الزنا اذا كان ثلاثة رجال

وامرأتان ، ولانجور شهادة رجلين واربع نسوة فى الزنا والرجم ، ولانجور  
شهادتهن فى الطلاق ولاقى الدم . (١) ولكها - كما فى الحوار - عبر واصحة  
الدلالة لاحتمال ارادة تفسير الرما بقوله - **إِنَّمَا** - : والرجم ، وبؤيده انه لاماسة  
بين الرجم والزنا من جهة العطف فان الزنا قد يكون سبباً للرجم هذا مع موافقة  
الموثقة للشهرة المحكية بل المحصلة فتدبر فالظاهر - ح ما هو المشهور .

بقى الكلام فى هذه المسئلة فيما لو شهد على الزنا مادون الاربعة ومن فى  
حكمها والظاهر - كما فى المتن - انه لا يثبت الزنا ويحد كل منهم حد القذف لعبرة  
للأيتين المتقدمتين فى اول المسئلة وهما قوله تعالى : **وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ  
لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَقُولِهِ تَعَالَى : لَوْلَا جَازَا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةٍ  
شُهَدَاءَ فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاءِ فَأُولَئِكَ عِندَ اللَّهِ هُمُ الْكَافِرُونَ** وموردهما وان كان رمى  
غير لشهود الا ان المستعاد منهما ان اللارم فى باب الرنا اما اثباته بحيث يترتب عليه  
الحد على الرانى واما كذب الرامى شاهداً كان او غيره ويترتب عليه حد القذف للقرية  
ولرواية السكونى عن جعفر عن ابيه عن على - **إِنَّمَا** - فى ثلاثة شهدوا  
على رجل بالزنا فقال على - **إِنَّمَا** - اين الرابع ؟ قالوا : الان يجيء فقل على **إِنَّمَا**  
حدوهم فليس فى الحدود نظرساعة . (٢) واذا كان تأخير الرابع موجباً لثبوت الحد  
على اليقين فبيما اذا لم يكن هناك رابع بطريق اولى .

ورواية عباد البصرى قال سئلت ابا جعفر **إِنَّمَا** عن ثلاثة شهدوا على رجل بالزنا  
وقالوا : الان نأتى بالرابع قال : يحدون حد القاذف ثمانين جلدة كل رجل منهم (٣)  
وصحيفة محمد بن قيس عن ابي جعفر - **إِنَّمَا** - قال : قال امير المؤمنين

(١) تل ايوب الشهدات الباب الرابع والعشرون ح-٧

(٢) تل ايوب حد الزنا الباب التاسع ح-٨

(٣) تل ايوب حد الزنا الباب الثانى عشر ح- ١٠

مسئلة ١٠ - لا بد في شهادة الشهود على الرمان التصريح وانحوه على مشاهدة الولوج في المرح كالسمل في المكحلة او الاحراج منه من غير عقد ولا ملك ولا شهية ولا اكراه ، وهل يكفى ان يقولوا لانعلم بهما سماً للتحليل ! قيل نعم ، والاشبه لا وفي كفاية الشهادة مع السقين وان لم يبصر به وجه لا يخلو عن شبهة في المقام . (١)

لا يحد رجل ولا امرأة حتى يشهد عليهما اربعة شهود على الابلج والاحراج وقال لاكون اول الشهود الاربعة احشى الردعة ان بكل بعضهم فاجلد . (١)

(١) قد وقع الاختلاف في باب الشهادات ان مستند الشاهد في مقام تحمل الشهادة وادائها هل يلزم ان يكون حصوص المشاهدة بالمعنى الاعم من الابصار والسمع اويكفى مطلق السمع ولو كان من غير طريق المشاهدة بل من طريق التواتر والحر الواحد المحفوظ بالقرينة اويكفى مثل البينة والاستصحاب وحوه بل اقوال .

ولكن الظاهر ان المقام وهو باب الرمان له خصوصية في باب الشهادة نظراً الى الروايات لكثيرة الطاهرة في ذلك التي منها : صحيحة الحلبي عن ابي عبدالله عليه السلام قال : حد الرجم ان يشهد اربع انهم رأوه يدخل ويخرج . (٢)

ومها رواية ابي بصير عن ابي عبدالله عليه السلام قال : حد الرجم في الرمان ان يشهد اربعة انهم رأوه يدخل ويخرج . (٣)

ومها صحيحة محمد بن قيس المتقدمة آنفاً وظهورها في اعتبار المشاهدة والرؤية اما هو باعتبار ذكر الابلج والاحراج وهو لا يناسب الامع المشاهدة كما لا يحمي ولكن هنا شيء وهو ان الروايات الدالة على اعتبار الرؤية واردة في الرجم وصحيحة محمد بن قيس المتقدمة وان كانت مشتملة على ذكر الجلد الا انها قد نقلها الكليني

(١) تل ابواب حد الرمان الباب الثاني عشر ح - ١١

(٢) تل ابواب حد الرمان الباب الثاني عشر ح - ١

(٣) تل ابواب حد الرمان الباب الثاني عشر ح - ٥

مع ذكر الرجم وقد جعلها في الوسائل رواية اخرى مع ان الظاهر كونهما رواية واحدة وعليه فهي مرددة بين الرحم والجلد ولادلالة لها على اعتبار المشاهدة في الجلد وقدمر ان المجلسي (قده) بعد ان ذكر المصوص الدالة على تمام الحد لاجتماع الرجلين او لرحل والمرأة في لحاف واحد وعلى الانقص منه قال : «والاظهر في الجمع بين الاحبار مع قطع النظر عن الشهرة ان يؤخذ بالاحبار الدالة على تمام الحدان يقال : لا يشترط في ثبوت الجلد المعاينة كالميل في المكحلة وتحمل الاحبار الدالة على ذلك على اشتراطه في الرجم كما هو الظاهر من اكثره واما اختيار القصة فمحمولة على النقية وقدمر ايضاً ان هذا الجمع مستبعد وان كان يؤيده بعض الروايات كصحيفة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال : اذا قال الشاهد انه قد جلس منها مجلس الرجل من امرأته اقيم عليه الحد (١) ورواية عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله عليه السلام قال سمعته يقول حد الجلد في الزنا ان يوجد في لحاف واحد ، والرجلان يوجدان في لحاف واحد ، والمرأتان توجدان في لحاف واحد (٢) .

ولكن هنا رواية يستفاد منها التعميم وهي صحيفة حريز عن ابي عبدالله عليه السلام قال : القذف يجلد ثمانين جلدة ولا تنقل له شهادة ابداً ، لا بعد التوبة او يكذب نفسه فان شهد له ثلاثة وابي واحد يجلد الثلاثة ولا تنقل شهادتهم حتى يقول اربعة : رأيا مثل الميل في المكحلة (٣) فان طاهرها اعتار الرؤية في مطلق الزنا ولا مجال لاحتمال عدم كون الرواية في مقام البيان من هذه الجهة بعد التعرض لبيان الخصوصيات .  
ثم ان رواية زرارة المتقدمة آنفاً يجري فيها احتمالان بعد ظهورها في كون الصمير راجعاً الى المشهود عليه وهي كون المراد بالحد هو حد الزنا :

(١) تل ابواب حد الزنا الباب الثاني عشر ح-١٠

(٢) تل ابواب حد الزنا الباب العاشر ح-٤

(٣) تل ابواب حد القذف الباب الثامن ح-٥

احدهما ان يكون قول الشاهد كناية عن تحقق الرنا بحيث كان جواره منها  
مجلس الرجل من زوجته كناية عن الايلاج والاحراج وعليه لانكون الرواية مؤيدة  
لجمع المجلسى (قده) بل طاهرة فى عدم اعتبار التصريح ونحوه بالرنا ومى كناية  
التعبير الكنائى فى مقام الشهادة بالرنا .

ثانيهما ان يكون مرجع قول الشاهد الى ان المقدار الذى تسفت به المشاهدة  
هو هذا المقدار وهو حلوسه منها مجلس الرجل من زوجته من دون كون الادخال مرثياً  
ولامتعلقاً للشهادة وعليه فتكون الرواية مؤيدة للجمع المربور .

ومع هذين الاحتمالين لانكون الرواية طاهرة فى واحد منهما .

وكيف كان فالظاهر مقتضى عموم رواية حرير المتقدمة خصوصاً مع اعتصاده  
بالتناوى المتبعة على ذلك عدا الشيخ (قده) حيث حكى عنه احتمال عدم الاعتبار  
فى الجلد وعدم ظهور رواية زرارة فى ذلك انه لامحصى عن الحكم بالتعميم خصوصاً  
مع ملاحظة الاستعدادات التى ذكرناها بالاضافة الى الجمع المزبور نعم هنا شىء  
وهو انه يحتمل ان يكون المراد من الرؤية فى الروايات الدالة على اعتبارها هو  
مطلق العلم من أى طريق حصل والتعبير عنه بها اما هو لاجل كون الرؤية احد طرق  
العلم .

ولكن الظاهر ان هذا الاحتمال بعيد خصوصاً مع ملاحظة بناء الحد على التخييف  
ورعاية الخصوصيات التى اعبرها الشارع فى الشهادة على الرنا كماً وكيفاً .

بقى الكلام فى انه لو قال الشاهد بعد الشهادة على المشاهدة انه لا اعلم سناً  
للتحليل بين الرجل والمرئة وانه هل تكفى هذه الشهادة كما صرح بها المحقق فى  
الشرايع والعلامة فى القواعد ولا تكفى فنقول :

ان كان ادعاء عدم العلم بذلك من الشاهد مجتمعاً مع احتمال الزوجية بينهما  
فالظاهر عدم الكفاية لانه مع احتمالها واعتبار عدمها فى تحقق الرنا وبناء الحد على

مسئلة ١١ - تكفى الشهادة على نحو الاطلاق بان يشهد الشهود انه زنى واولج كالتميل في المسحلة من غير ذكر زمان او مكان او غيرهما لكن لو ذكروا الخصوصيات واختلف شهادتهم فيها كان شهدا حدهم بانه رنى يوم الجمعة والاخر بانه يوم السبت ، او شهد بعضهم انه رنى في مكان كذا والاخر في مكان غيره ، او بفلاة والاخر بغيرها لم تسمع شهادتهم ولا يحد ، ويحد الشهود للقتل . ولو ذكر بعضهم خصوصية واطلق بعضهم فهل يكفى ذلك ، او لابد مع ذكر احدهم الخصوصية ان يذكرها الباكون ؟ فيه اشكال والاحوط لزومه (١)

التخفيف كيف يمكن المحكم بالكفاية وترتب آثار الرنا على الشهادة . وان كان ادعائه ذلك مقروناً بالعلم بعدم الزوجية فربما يقال كما في الجواهر ان وجه الاكتفاء تحقق صدق الرنا الذي هو مقتضى لترتب الحد ولم يعلم مسقطه من الشبهة والاكره مع عدم دعويهما .

ولكن يدعه المنع صبرى وكبرى اما الصبرى فلان عدم الاكره والشبهة مأخوذ في ماهية الرنا وفي اصل المقتضى كما عرفت في تعريف الرنا في اول كتاب الحدود ولا فرق بينه وبين عدم الزوجية من هذه الجهة اصلاً .

واما الكبرى فلعدم كفاية المقتضى مع الشك في وجود المانع وعدمه لمنع اعتبار قاعدة المقتضى والمانع كما قد قرر في محله فالانصاف عدم كفاية هذا القول ولزوم كون الشهادة مبينة على العلم بعدم وجود السبب المحلل .

(١) اما كفاية الشهادة على نحو الاطلاق من دون التعرض للخصوصيات فيدل عليها مضافاً الى انه لم يظهر من الاصحاب المخالفة في ذلك وان كان ربما يشعر به كلام المحقق في الشرايع حيث قال: ولا بد من تواردهم على الفعل الواحد والزمان الواحد والمكان الواحد. وان كان تمرير صورة الاختلاف في الخصوصيات على ذلك ينفي هذا



الاشعار ومضافاً الى كثير من الروايات المتقدمة في المسئلة الساقطة الظاهرة في ثبوت الزنا بمجرد الشهادة على الرؤية وان لم تشتمل على ذكر الحصوصيات انه حيث لانكون الحصوصيات معسودة ومحصورة عرفاً لعدم اختصاصها بمثل الرمان والمكان فلا وجه للزوم التعرض لها ولا رجحان لبعضها على الاخر اصلاً .

واما عدم قول شهادتهم مع التعرض للحصوصيات واحتلافهم فيها كما في الامثلة المذكورة في المتن فلا نلاحظ موجب لعدم اتقانهم على امر واحد وفي الحقيقة الرمان يوم الجمعة في السال الذي هو مصداق من المهية لم يشهد عليه اربعة لان شهادة المعص اما هي على الزنا يوم السبت ولا مجال لدعوى توارد الشهادات على اصل الرمان فهو كما لو شهد شاهد يبيع زيد ماله من عمرو والآخر يبيعه من بكر من الواضح عدم القبول .

واما لو ذكر بعضهم خصوصية واطلق المعص او تعرض لعدم الاصلاح على تلك الخصوصية فهل يكفي اولاً مع تعرض واحد لها من ان يتعرض لها الباقيون فالمسئلة مشككة .

وجه الاشكال ما افاده الشهيد ثانياً وبعض من تبعه من حلول النصوص وكلام المتقدمين عن الاشتراط المربور بل في محكي المسالك ان عدمه هو المعتمد . ولكن ورد في المقام موثقة عمار الساباطي قال : سئلت ابا عبد الله ع عن رجل يشهد عليه ثلاثة رجال انه قد زنى بعلامة ويشهد الرابع انه لا يدري بمس رني قال : لا يحد ولا يرجم (١) وذكر في الرياض ان الموثقة طاهرة في الاشتراط في بعض الافراد ويتم في غيره بعدم القتل بالفرق من الاصحاب .

وذكر صاحب الجواهر بعد نقل ما في الرياض . ولا اجماع مركب تمكن اليه النفس على عدم الاجتزاء بالشهادة على معاينة الادخال والاخراج على وجه الزمان

غير تعرض للزمان والمكان ، ولا على ما اذا تعرض بعض واطلق الاخر على وجه لم  
يعم عدم شهادته بها فالمتجه الاقتصار في الموثق على مورده .

اقول اما صورة الاطلاق في كلام صاحب الجواهر فهي خارجة عن معروض  
المقام لان الكلام في خصوص ما اذا تعرض البعض لخصوصية . واما الاقتصار في  
الموثقة على خصوص موردها في دفعه الماء الخصوصية بطر العرف فانه اذا شهد  
ثلاثة بوقوع ، لونا في يوم الجمعة وشهد الرابع بانه لا يعلم بوقوعها في ذلك اليوم بل  
باصل الوقوع فهل لا يستفاد حكمه من الموثقة عرفاً وهل يحظر سألهم في معنى الرواية  
الاحتصاص بالموارد الظاهر هو عدم فالانصاف ان نعيم حكم الموثقة وادعاء عدم  
الفرق بين الحصصيات لاحتياج الى وجود الاجماع المركب حتى يناقش فيه بل يتم  
من طريق انفاء الخصوصية عند العرف .

واما ما افاده الشيخ الطوسي (قده) بعد نقل الموثقة من الحمل على ما لو لم يشهد  
الرابع بالزبد بل اظهر الشك فيه فيمكن الايراد عليه بانه لا وجه لهذا الحمل بعد احتصار  
الرواية في المقام بالموثقة وعدم وجود دليل في مقابلها يقتضي حمل الرواية على  
ما ذكر ومن الواضح كون الحمل المزبور خلاف الظاهر جداً .

نعم يمكن ان يقال بان مقتضى الماء الخصوصية نعيم الحكم بالاصافة الى جميع  
الحصصيات فيما لو تعرض البعض لنفي العلم بالخصوصية المذكورة في شهادة  
الآخر كما في مورد الرواية واما لو اطلق البعض بحيث لم يتعرض للخصوصية اصلاً  
كما هو احد فرضي المسئلة فلا مجال لائفاء الخصوصية بالاصافة اليه ايضاً فدا شهد  
الثلاثة بانه رنى بفلاة وشهد الرابع مانه رنى ولم يتعرض للخصوصية اصلاً فيمكن  
ان يقال بعدم جريان الحكم المذكور في الموثقة فيه كما لا يخفى وقد انقدح من جميع  
ما ذكرنا وجه الاحتياط الرومي في المتن بعد الاستشكل في المسئلة .

مسئلة ١٣ - لو حضر بعض الشهود وشهد بالرنا في غيبة بعض آخر حدى من شهد للقرية ، ولم ينتظر مجيء السقة لاتمام السية ، فلو شهد ثلاثة منهم على الرنا وقالوا لما رابع سبجىء حدوا نعم لا يجب أن يكونوا حاضرين دفعة فلو شهد واحد وجاء الآخر بالأفصل فشهد وهكذا ثبت الرنا ولاحد على الشهود ، ولا يعسر تواطؤهم على الشهادة ، فلو شهد الاربعة بالأعلم منهم بشهادة السالرين تم المصاب وثبت الرنا ولو شهد بعضهم بعد حضورهم جميعاً للشهادة وتكل بعض يحد من شهد للقرية (١)

(١) فى هذه المسئلة فروع :

الاول : لو حضر بعض الشهود وشهد بالرنا فى غيبة بعض آخر فى المتن : حدى من شهد للقرية وقال فى الحواهر بالأحلاف محقق أجده فيه الاما يحكى عن جامع ابن سعيد وهو شاذ ولكن ذكر الشيخ (قده) فى الحلاف : « اذا تكامل شهود الرنا فقد ثبت الحكم بشهادتهم سواء شهدوا فى مجلس واحد وفى مجلس ، وشهادتهم متفرقين احوط ، وبه قال الشافعى . وقال ابو حنيفة : ان كانوا شهدوا فى مجلس واحد ثبت الحد بشهادتهم وان كانوا شهدوا فى مجالس بهم دفعة يحدون ، فان المترائى منه ان الفصل بين الشهادات وتفرقها على المجالس غير قاذح بل يكون مقضى الاحتياط ولكن العلامة فى محكى المختلف برله على تفرقهم بعد اجتماعهم لاقامة الشهادة دفعة نظراً الى ان الحكم المذكور هو المذهب عندنا وعليه فالمحال ف هو ابن سعيد فقط هذا بالنظر الى الفتاوى .

واما بالنظر الى الروايات فالواردة منها فى المقام روايتان :

احديهما رواية السكوى عن جعفر عن ابيه عن على عليه السلام فى ثلاثة شهدوا على رجل بالرنا فقال على عليه السلام اين الرابع ؟ قالوا : الان يجىء فقال على عليه السلام حدوهم فليس فى الحدود نظر صاعه (١) .

ثانيهما رواية عباد البصري قال : مثلث ابا جعفر عليه السلام عن ثلاثة شهدوا على رجل بالزنا وقالوا : الان تأتي بالرايع ، قال : يجلدون حد القادف ثمانين جلدة كل رجل منهم (١) وضعف هذين الخبرين من جهة ما استناد المشهور اليهما والعتوى على طبقهما مع ان بناء الاصحاب على العمل بروايات السكوني والمنافسة في دلالتهما باعتبار ظهورهما في اجراء حد القذف بمجرد الشهادة مع انه حق للمقدوف ويتوقف جريانه على مطالبته مدقوعة بمنع ظهورهما في ذلك غاية الامر عدم التعرض وهو لا يدل على عدم التحقق بالانصاف انه لا اشكال في هذا الفرع بوجه .

الثاني : انه هل يجب ان يكون الشهود حاضرين دفعة اولاً يجب ؟ المحكى من العلامة في القواعد وولده في الايضاح هو الاول وانه يجب حضورهم قبل الشهادة للاقامة فلو تعرفوا في الحضور حدوا وان اجتمعوا في الاقامة ولكن يرد عليه انه لا دليل على اعتبار ذلك والمحكم شوت حد القذف في الرويتين المذكورتين في الفرع الاول اما هو لاجل تحقق التراخي والفصل بين الشهادات لالعدم حضور الشهود دفعة وعيه فلو لم يتحقق الحضور كذلك بان حضروا متفرقين ثم اقاموا الشهادة دفعة يكفي بل لا يعتبر اقامة الشهادة دفعة فلو شهد واحد وجاء الاخر بلاصل وشهد وهكذا يثبت الزنا ولاحد على الشهود بوجه بل كما في المتن لا يعتبر توطنهم وعلم كل واحد منهم بشهادة الاخر فلو فرض شهادة الجميع في مجلس واحد مع عدم العلم منهم بما عد الاخر يكفي ذلك في ثبوت الزنا لتحقيق شهادة الاربعة مع عدم التراخي والفصل بينها .

الثالث : لو حضروا للشهادة فشهد بعض ونكل الاخر حد الشاهد للقذف وعن الخلاف الاجماع عليه ويدل عليه - مصداً الى محوى الخبرين المتقدمين في الفرع الاول - صحيحة محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام قال : قل : لا اكون اول الشهود

مسئلة ١٣ - لو شهد أربعة بالزنا وكانوا غير مرضيين كلهم أو بعضهم كالمصاق وحدو القذف . وقبل ان كان رد الشهادة الامر طاهر كالعمى والمصق الظاهر حدوا ، وان كان الرد الامر خفي كالضيق الحصى لا يحد الا المردود ،

الأربعة في الرنا احشى ان يسكل بعضهم فاحلد . (١)

والمراد بالاول ما يقابل الآخر فيشمل الثنى والثالث ايضاً .

وصحيحة حريز عن ابي عبد الله عليه السلام قال : القاذب يجلد ثمانين جلدة ولا تنقل له شهادة ابداً الا بعد التوبة او يكذب بمه ، فان شهد له ثلاثة وابى واحد يجلد الثلاثة ولا تنقل شهادتهم حتى يقول اربعة : رأيا مثل الميل في المكحلة . (٢)

ومع صراحة النص في هذا الفرع لامجلد لسامى المحتلف من الاستدلال على عدم وجوب حد الشاهد مع نكول النص بانه يؤدي ذلك الى امتناع الشهود عن اقامتها لان تجوير ان يترك احدهم الشهادة يقتضى تحوير ايقاع الحد عليه فيمتنع من ادائها ، ولان اصحابنا بصوا على انه لو شهد اربعة فردت شهادة واحد منهم بامر حصى لا يقف عليه الا الاحاد يقام على مردود الشهادة الحد دون الثلاثة لانهم غير مرضيين في اقامتها ، فان احداً لا يقف على بواطن الناس فكان عذراً في اقامتها بهذا لاحد وما ذكرناه من الامور الباطنة .

وكذا لامجلد لما ربما يقال من ان العرص من الشهادة الاحسان وعدم تحقق المسكر باجراء الحد على المرتكب وقد قال الله تعالى ماعلى المحسبين من سبل .

فان ذلك كله اجتهاد في مقابل النص مع ان بناء الحدود على التخصيف واهتمام الشارع بحمط الاعراض وعدم هتكها يوجب التصديق المذكور بالانصاف ثبوت حد القذف مع نكول البعض بالاصافة الى من شهد .

(١) تل ابواب حد القذف الباب الثاني عشر ح - ٢

(٢) تل ابواب حد القذف الباب الثاني ح - ٥

ولو كان الشهود مستورين ولم يثبت عدالتهم ولا فقههم ولا احد عليهم  
للشبهة . (١)

(١) في هذه المسئلة فرعان :

الاول : ما لو كان الشهود كلا او بعضاً غير مرضيين كما اذا كانوا فاسقاً وقد اختار  
في ثمت ثبوت حد القذف عليهم مطلقاً ، والتعصيل المذكور فيه محكى عن الخلاف  
والمبسوط والسرائر والجامع والتحرير وهو الذي اشار اليه العلامة في المختلف  
في عبارته المتقدمة آتياً ، ووجهه انه مع استناد الرد الى امر خفي لامجال لثبوت  
حد القذف على الشاهد غير المطلق على ذلك الامر وقد قال الله تعالى : لا تزروا زرة  
وزر اخرى .

هذا والظاهر هو مختار المتن لان المستفاد من الروايات التي تقدم بعضها  
ثبوت الملازمة بين عدم اثبات الشهادة الزنا وبين ثبوت حد القذف على الشهود  
فلا يرى الفرق بين ما اذا كان رد الشهادة مستنداً الى عدم وجود الشاهد الرابع  
كما في بعض الروايات المتقدمة وبين ما اذا كان لاجل فسق بعض الشهود وان كان  
محتملاً اولاً لاجل الحلل في كفية اقامة الشهادة كما في الاعمى وعدم ثبوت التعريط  
لايجدى في عدم ثبوت حد الزنا خصوصاً مع ما عرفت من ثبوته في صورة الكول  
الذي هو امر مخفى عادة ولعل الناكل ايضاً لم يكن عالماً سكوله حين اقامة الشهادة  
ومع انه يمكن في المقام استعسار الحال من الحاكم قبل اداء الشهادة وانه على  
تقدير شهادتهم هل تكون مقولة ام لا كما لا يخفى .

الثاني : ما لو كان الشهود مستورين ولم يثبت عدالتهم ولا فقههم بعد الفحص  
والتحقيق وقد اختار في المتن عدم ثبوت حد القذف عليهم بطراً الى ان الحدود  
تدرء بالشبهات فلا يثبت بشهادتهم الزنا ولا يترتب عليها ثبوت حد القذف ولا يخفى  
ان هذا المعنى لا ينافي الملازمة التي ذكرناها فان موردها ما اذا كان هناك نقص في

- مسئلة ١٤ - تقبل شهادة الاربعة على الاثنين فما راد ، فلو قالوا ان فلاناً وفلاناً زنيا قتل مسيم وجرى عليهما الحد . (١)
- مسئلة - ١٥ اذا كملت الشهادة ثبت الحد ولا يسقط بتصديق المشهود عليه مرة أو مرات دون الاربع خلافاً لبعض اهل الخلاف وكذا لا يسقط بتكذيبه . (٢)

الشهادة وفي المقام لم يحرز النص بوجه نعم وردت في المقام رواية ابي بصير عن الصادق عليه السلام في اربعة شهدوا على رجل بالزنا فلم يعدلوا قال : يضربون الحد (١) والرواية محدوشة من حيث السد لاشتماله على على بن ابي حمزة البطائني الواقفي مع انه يمكن ان يكون المراد من قوله فلم يعدلوا هو الحكم بفسق الشهود . (١) وجه القبول تحقق الشهادة مع الشرائط المعتمدة بالاصافة الى الاثنين فما راد مضافاً الى ان كثيراً من الشهادات انما هو على الاثنين من جهة وقوعه على زنا لرجل والمرئة معاً ويترتب عليه الحد عليهما وبشهادته ، بصاً رواية عبد الله بن جداعة قال : سئلته عن اربعة نفر شهدوا على رجلين وامرأتين بالزنا قال : يرجمون (٢)

(٢) اما عدم سقوط الحد الثالث بالشهادة بتكذيب المشهود عليه فالوجه فيه واضح ولا خلاف فيه حتى من العامة . واما عدم سقوطه بتصديق المشهود عليه فقد حالف فيه ابو حنيفة حيث قال انه لا يقام عليه الحد لانه يسقط حكم الشهادة مع الاعتراف وبالاقرار دفعة لا يقام عليه الحد .

ومراده من الدفعة مادون الاربع لانه بالاربع يثبت الحد بسبب الاقرار ولكن يرد عليه انه لا دليل على سقوط حكم الشهادة بالاقرار خصوصاً مع ملاحظة انه طريق الى الفرار عن الحد فاذا اراد الزاني الفرار عنه يعترف به بعد قيام البينة فيدرء عنه

(١) تل ابواب حد القذف الباب الثاني عشر ح - ٤

(٢) تل ابواب حد الزنا الباب الثاني عشر ح - ٧

مسئلة ١٦ - يسقط الحد لوتاب قبل قيام البيعة - رجماً كان او جلداً - ولا يسقط لوتاب بعده ، وليس للأمام -ع- ان يعفو بعد قيام البيعة ، وله العفو بعد الاقرار - كما مر - ولوتاب قبل الاقرار يسقط الحد . (١)

الحد بل الطاهر انه مع الاقرار اربعاً ايضاً لا يسقط الشهادة بل يترتب آثار الشهادة كعدم سقوط الحد بعدها وعدم كون الاحتيار بيد الحاكم بخلاف ما اذا قلنا بالسقوط . (١) اما سقوط الحد لوتاب قبل قيام البيعة في المحكى عن كشف اللثام الاتفاق عليه ويدل عليه - مضافاً الى الشبهة والى الاصل - مرسله جميل بن دراج عن رجل عن احديهما عليهما السلام في رجل سرق واشرب الخمر اوزنى فلم يعلم ذلك منه ولم يؤخذ حتى تاب وصلاح ، فقال : اذا صلح وعرف منه امر جميل لم يقيم عليه الحد الحديث (١) . والمراد بقوله : فلم يعلم ذلك منه اما خصوص عدم قيام البيعة كما يؤيده قوله : ولم يؤخذ نظراً الى ان المقر لا يحتاج الى الاخذ واما لاعم منه ومن عدم الاقرار وعلى اى تقدير يدل على المقام .

ثم انه لو ادعى التوبة قبل قيام البيعة بعد ما اخذ وقامت البيعة عليه فالظاهر القبول من غير يمين لانها لا تعرف الا من قبله الا ان يقال بان تعليق الحكم بعدم اقامة الحد عليه على صورة ظهور امر جميل منه كما في الرواية يشعر بل يدل على عدم كفاية التوبة لمطابقة ما لم تظهر في الاعمال والافعال .

واما عدم سقوطه لوتاب بعد قيام البيعة فيدل عليه - مضافاً الى انه المتفق عليه - استصحاب ثبوته بمجرد قيام البيعة بمقتضى النص والفتوى ولا مجال معه لاصالة البرائة لان السقوط بعد الثبوت يحتاج الى دليل كما انه لا مجال لدعوى اولوية سقوط عقاب الدنيا من عقاب الآخرة فاذا كان الثانى ساقطاً بالتوبة فالاول بطريق اولى ضرورة ان ذلك لا يقاوم الدليل .



نعم وقع الحلاف بعد الاتفاق على عدم السقوط فى انه هل للامام العفو بعد قيام البينة كما كان له ذلك بعد الاقرار ام لا فالمشهور على الثانى والمحكى عن المعيد والحليين الاول حيث حيروا الامام بين الاقامة وعدمها .

ويدل على المشهور مضافاً الى كثير من الروايات المتقدمة فى مسألة التوبة بعد الاقرار كمرسلة البرقى المشتملة على قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : اذا قامت البينة فليس للامام ان يعفو واذا اقر الرجل على نفسه فذاك الى الامام ان شاء عفى وان شاء قطع نظراً الى ظهورها فى ثبوت العرق بين الاقرار والبينة مطلقاً من دون ان يكون لموردها وهى السرقة مدخلية فى ذلك اصلاً .

وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ فى رواية تحف العقول المتقدمة ايضاً فى مقام التعليل : فانه لم يقم عليه البينة وانما تطوع بالاقرار من نفسه .

ومضافاً الى الروايات الواردة فى الهارب من الحفيرة وانه اذا ثبت عليه الحد بالاقرار لا يرد اليها واذا ثبت بالبينة يرد صاعراً .

مرسلة ابي بصير عن ابي عبدالله عَلَيْهِ السَّلَامُ فى رجل اقيمت عليه البينة بسانه زنى ثم هرب قبل ان يصرب قال : ان تاب فما عليه شىء وان وقع فى يد الامام اقام عليه الحد ، وان علم مكانه بعث اليه (١) .

وقد تمسك بها الطرفان اما المشهور فقد قالوا بان المراد بقوله : ان تاب ... فى الشرطية الاولى هو التوبة فيما بينه وبين الله وانه ليس عليه شىء من هذه الجهة بمعنى ان توبته مقبولة باطناً واما بالنظر الى الظاهر فاذا وقع فى يد الامام اقام عليه الحد تعبيراً من دون ان يكون له العفو والاحتيار فهو كالمتردد الفطرى الذى تقبل توبته باطناً ولا تقبل ظاهراً بل يقتل .

واما الآخرون فقد قالوا : ان المقابلة بين التوبة وبين الوقوع فى يد الامام

تقتضى ان يكون المراد هو الوقوع من دون توبة فاذا تلب بعد قيام الياسة فليس عليه شيء واذا لم يتب فلا محيص عن اقامة الحد عليه .

والانصاف عدم ظهور الرواية في واحد منهما واحتمالها لكلا الامرين فلا مجال للاستدلال بها مصافاً الى ضعفها بالارسلان نعم يرد على القول الثاني ان مقتضى التمسك بالرواية سقوط الحد راساً لا كون الاختيار بيد الامام الذي هو المدهى .

كما ان الاستدلال بثبوت العفو برواية صريـس الكاسي - المتقدمة - عن ابي جعفر - عليه السلام - لا يعنى عن الحدود التي لله دون الامام فاما ما كان من حق لناس في حد فلا بأس بان يعنى به دون الامام مردود بما عرفت من ظهور الرواية في التفصيل في عفو غير الامام وانه في خصوص الحد الذي مرتبط بالناس دون الحدود التي لله واما في الامام فلا يكون فيها تعرض بوجه .

وقد انقدح من جميع ما ذكرنا ان الاقوى ما عليه المشهور من عدم ثبوت التحجير للامام بوجه بعد ثبوت الرنا بقيام الياسة .

## القول في الحد

وفيه مقامان :

### الاول في اقسام الحد

للحد اقسام :

الاول : القتل فيجب على من زنى بذات محرم للسب كالام والست والاحت وشهها ، ولا يلحق ذات محرم للرصاص بالسب على الاحوط لو لم يكن الاقوى ، وهل تلحق الام والست ونحوهما من الرنا بالشرعي منها فيه تردد والاحوط عدم الالتحاق ، والاحوط عدم الالتحاق المحارم السببية كمت الروجة وامها بالسبية ، نعم الاقوى الالتحاق امرأة الاب بها فيقتل بالرنا بها . ويقتل الذمى اذا زنى بمسلمة مطاوعة او مكرهة سواء كان على شرائط الذمة ام لا ، والظاهر جريان الحكم في مطلق الكفار ولو اسلم هل يسقط عنه الحد ام لا فيه اشكال وان لا يبعد عدم السقوط . وكذا يقتل من زنى بامرأة مكرهة لها . (١)

(١) ذكر في المتن ثبوت حد القتل في ثلاثة موارد :

الاول الرنا بذات محرم للسب كالام والبنت والاحت والعمة والحالفوبنت الاخ وبنت الاحت قال في الجواهر بعد حكم المصنف بثبوت القتل على من زنى

بذات محرم : بلا خلاف اجده فيه كما اعترف به غيره واحد بل الاجماع بقسميه عليه  
 بل المحكى منهما مستفيض كالنصوص الدالة على ذلك فى الجملة . وقال فى ذين  
 كلامه : عباراتهم طافحة بذكر القتل الحاصل بضرب السيف وغيره وبالصرية  
 الواحدة وغيرها . مع ان عباراتهم بين ما طاهره ان حد الرد بالمحارم الصرية  
 بالسيف كالمقنع وبين ما طاهره ان الحد ضرب العنق كالمقنعة والانتصار وبين ما  
 طاهره ان الحد هو القتل ككثير من الكتب .

واما الروايات الواردة فى المسئلة والتعبير فيها مختلف :

فجملة منها طاهرة فى ضرب العنق او الرقبة كرواية جميل بن دراج التى  
 رواها عنه الحكم بن مسكين قال : قلت لابي عبدالله عليه السلام ابن يضرى الذى يأتى ذات  
 محرم بالسيف ؟ اين هذه الصرية ؟ قال تضرب عنقه او قل تضرب رقبة . (١)

ورواية اخرى لجميل بن دراج التى رواها عنه الحكم بن مسكين ايضا قال :  
 قلت لابي عبدالله عليه السلام الرجل يأتى ذات محرم ، ابن يضرب بالسيف ؟ قال رقبة (٢)  
 ورواية ثالثة له ايضا رواها عنه الحكم كذلك قال : قلت لابي عبدالله عليه السلام  
 ابن يضرب هذه الصرية يعنى من اتى ذات محرم قل : تضرب عنقه او قال رقبة (٣)  
 ورواية رابعة له ايضا عن ابي عبدالله عليه السلام قال : تضرب عنقه وقل رقبة (٤)  
 ومن الواضح كون هذه الروايات رواية واحدة راووها جميل بن دراج وان  
 جعلها فى الوسائل اربع روايات ونقلها فى باب واحد بصورة التعدد .

وجملة منها طاهرة فى الضرب بالسيف من دون تفريع صورة الحياة بعده  
 عليه كصحيحة ابي ايوب قل سمعت ابن بكير بن اعين يروى عن احدهما عليه السلام قال :

(١) تل كتاب الحدود ابواب حد الزنا الباب التاسع عشر ح - ٣

(٢) تل ابواب حد الزنا الباب التاسع عشر ح - ٢

(٣) تل ابواب حد الزنا الباب التاسع عشر ح - ٧

(٤) تل ابواب حد الزنا الباب التاسع عشر ح - ١١

من رنى بذات معرم حتى يواقعها صرب صربة بالسيف اخذت منه ما اخذت ، وان كانت تابعة صربت صربة بالسيف اخذت منهما ما اخذت ، قيل له فمن يضربهما وليس لهما خصم ؟ قال : ذلك على الامام اذا رفا اليه (١)

ورواية ابن بكير عن رجل قال : قلت لابي عبدالله عليه السلام الرجل يأتى ذات معرم ؟ قال : يصرب بالسيف ، قال ابن بكير : حدثني حريص بكير بذلك (٢)

ورواية عبدالله بن بكير عن ابيه قال : قال ابو عبدالله عليه السلام من اتى ذات معرم ضرب صربة بالسيف اخذت منه ما اخذت (٣)

والظاهر ايضا اتحاد هذه الروايات الثلاثة وان رواية ابن بكير عن احدهما في الصحيحة الاولى كانت مع الواسطة وان التعبير عن ابي عبدالله عليه السلام باحدهما كان مستندا الى اشتاء الراوى عن ابن بكير

وجملة منها طاهرة في الصرب بالسيف مع تعريض صورة بقاء الحيوية عليه كمرسلة محمد بن عبدالله بن مهران عن ابي عبدالله عليه السلام قال سئلته عن رجل وقع على اخته ؟ قال يضرب صربة بالسيف قلت فانه يخلص ؟ قال : يحبس ابدا حتى يموت . (٤)

ورواية عامر بن السمط عن علي بن الحسين عليهما السلام - في الرجل يقع على اخته قال : يضرب صربة بالسيف يلعث مه ماسعت ، وان عاش خلد في السجن حتى يموت . (٥)

- (١) تل ابواب حدائقنا المياب التاسع عشر ح - ١
- (٢) تل ابواب حدائقنا المياب التاسع عشر ح - ٥
- (٣) تل ابواب حدائقنا المياب التاسع عشر ح - ٦
- (٤) تل ابواب حدائقنا المياب التاسع عشر ح - ٤
- (٥) تل ابواب حدائقنا المياب التاسع عشر ح - ١٠

ورواية دالة على اشتراك المقام مع الرنا العادي في مقدار الحد وهي رواية  
ابى بصير عن ابي عبدالله عليه السلام قال اذا زنى الرجل بذات محرم حدّ حد الزانى الا  
انه اعظم ذنباً . (١)

وقد حمل الشيخ الطوسى - قدس - هذه الرواية على التخيير فقال : لانه اذا كان  
الفرص بالضرية فله وفيما يجب على الرانى الرجم وهو يأتى على النفس فالامام  
محير بين ان يضربه صرية بالسيف او يرجمه .

ولكن الظاهر انه لا مجال لهذا الحمل لعدم اختصاص مورد الرواية بصورة  
الاحصان الذى يكون حكمه الرجم بل بعدم صورة عدم الاحصان التى يكون حكمها  
الجلد مع انه لا شاهد على هذا الحمل اصلاً .

والحق ان الرواية معرض عنها لعدم تحقق الفتوى على طنفه وكون ملاحظة  
كلمات الاصحاب وفتاويهم موجبة للقطع بكون الرنا بذات المحرم حده اشد من  
الزنا العادى ولا يقتصر في الفرقى على مجرد كونه اعظم ذنباً كما تدل عليه الرواية .  
واما رواية محمد بن عبدالله بن مهران بهى مصافاً الى كونها مرسلة من  
جهتين تكون ضعيفة بمحمد لانه غال كذاب كما ان رواية عامر بن السمط مخدوشة  
من جهة عدم توثيقه لان غاية ما قيل في حقه انه يروى عن على بن الحسين عليه السلام وان  
صفوان بن مهران يروى عنه من دون اشعار بوثاقته اصلاً .

فلم يبق الا الطائفتان الاولتان ولا تعارض بينهما اصلاً لان ما تدل على اعتبار  
وقوع الضرب بالعق او الرقية ناظرة الى ما تدل على ان الحد هو الضرب بالسيف  
فبصير مفاد المجموع لزوم ايقاع الضربة بالسيف على العمق وبعد ذلك يقع الكلام  
في المراد من هذا المعنى وفيه وجوه بل اقول ثلثة :

احدها : مما يظهر من الجواهر من كون المراد من ذلك مجرد القتل سواء كان

بضرب السيف او غيره وبالصرية الواحدة او غيرها نظراً الى ان المناسق من ضرب العنق هو القتل .

ويؤيده ما رواه فى المستدرک عن دعائم الاسلام عن امير المؤمنين عليه السلام من اتى ذات محرم يقتل . (١) وما رواه فيه عن العوالى عن النبى ﷺ انه قال : من اتى ذات محرم فاقتلوه . (٢) وما رواه ابن ماجة فى مسنه عن ابن عباس عن النبى ﷺ من وقع على ذات محرم فاقتلوه .

ولكن يعمده ثبوت الفرق بين التعبير بصرع العنق الذى يكون المتفاهم منه عند العرف هو القتل وبين التعبير بكون محل الصرية المعتبرة هو السيف كما فى رواية جميل حيث وقع تعيين العنق جواباً عن سؤال محل الصرية ومكانها وقد عرفت انه لا تعدد فى روايته بل كلها رواية واحدة .

ثانيها : ما يظهر من بعض من كوى المراد القتل بالضرب بالسيف فى رقبته نظراً الى ان ترتب القتل على ضرب السيف بالعنق امر عادى لا ينحلف عنه عادة وليس المراد من قوله عليه السلام : اخذت منه ما اخذت فى صحيحة ابى ايوب هو وجوب صرية واحدة بالسيف بلمت ما بلمت سواء ترتب عليه القتل ام لم يترتب بل المراد انه لا يعتبر مقدار خاص فى بلوغ السيف واما ترتب القتل عليه فهو امر عادى ولا موجب لرفع اليد عن الظهور فى كوى القتل بسبب الصرية بالسيف .

ويؤيده رواية سليمان بن هلال عن ابى عذاه عليه السلام فى الرجل يعمل بالرجل قال : قتل . ان كان دون الثقب فالجلد ، وان كان ثقب اقيم قائماً ثم ضرب بالسيف ضربة اخذ السيف منه ما اخذ ، فقلت له : هو القتل ؟ قال : هو ذلك . (٣)

(١) مستدرک الوسائل ابواب حد الزنا الباب السابع عشر ح-١

(٢) مستدرک الوسائل ابواب حد الزنا الباب السابع عشر ح-٧

(٣) تل ابواب حد اللواط الباب الاول ح-٢

ثالثها : ما يظهر من بعض آحر من ان مقتضى طواهر الاحبار لروم ايقاع صربة واحدة بالسيف على الرقبة وان لم ينتجر الى القتل لان قوله **يُضْرَبُ** اخذت ما اخذت او بلغت ما بلغت يدل على عدم تحتم القتل لعدم كون ايقاع الضربة بالسيف على العنق ملازماً لتحقيق القتل بل ربما يتخلف عنه فمعاد الاحار غير عنوان القتل وقد صرح به صاحب الرصاص حيث قال طاهرا كثر النصوص المزبورة الاكتفاء بالصربة الواحدة مطلقا او في الرقبة وهي لا تستلزم القتل .

ويؤيده ان مرسله بن مهران ورواية عامر المتقدمتين وان كنا قد تيسر للاعتبار كما عرفت الا ان فرص بقاء الحيوية بعد وقوع الصربة المعثرة بهما شهد على عدم كون المتفاهم من الصربة هو القتل والا فكيف يجمع بينه وبين فرص بقاء الحيوية كما لا يخفى .

ولكن يعمده ان الاصحاب قد فهموا من هذه الروايات القتل لان جلهم بين من عبر بالقتل وبين من عبر بضرِب العنق الذي عرفت انه طاهر فيه مضافاً الى ما عرفت من تفسيره بالقتل في الرواية الواردة في اللواط والى استبعاد ان يكون الحد بحيث كان موجياً للقتل نواة وغير موجب له اخرى فان الحجة الصادرة من الرأى بذات محرم ان كانت موجية لعن الموصوع واعدام الحاي فلاوجه للاقتصار بمادونه وان لم تكن موجية لذلك فلا مجال للقتل فجعل الحد امراً كذلك بعيد جداً فالقول الثالث لاسبيل اليه بل لايد من الالتزام بالقتل .

واما القولان الاولان فالاقرب منهما هو القول الثاني لانه لو كان المراد مجرد تحقق القتل باى نحو حصل وبساية كيفية تحقق لما كانت حاجه الى التعبير الواقع في الروايات بل كان الاولى هو التعبير بالقتل كما قد وقع في بعضها ومع عدمه كما في اكثرها يظهر تعين كون القتل من طريق ضرب السيف في الرقبة ومن الممكن ان يكون له خصوصية ولا يجوز العائها بعد عدم الدليل عليه واحتمال ثبوتها نعم بعد ما اخبرنا



من كون المراد هو لقتل ثلثى خصوصية الصربية فاذا لم يتحقق القتل بها لا بد من التكرار حتى يتحقق فان ظاهر مقتضى ما ذكرنا هو القول الثانى .

ثم ان القدر المتبقى من الصور والفتاوى هو المحرم السبى واما غيره كالمحرم الرضاى او السبى والحاقه بالمحرم السبى محل كلام واشكال قل فى محكى كشف اللثام لما كان التهجم على الدماء مشكلا فصر الحكم على ذات محرم نساء لاسأأورضاها الاماسيائى من امرأة الاب ودقا للمحقق وبى ادريس ورهرة و حررة بناء على انها المتبادر الى الفهم ولا يصح ولا اجماع على غيرها ، وفى المبسوط والحلاف والجامع لحاق الرضاى بالسب دون السب الا امرأة لاب .

وفى الرضاى ما ملخصه ان الصورى وان كانت حالية من تخصيص السبى لان سداكثرها ضعيف والحسن منها قاصر عن الصحة والصحيح منها رواية واحدة لا يجسر مثلها على التجسم على النفوس المحترمة سيما مع عدم الصراحة فى الدلالة لولم نقل بكونها صعبة لان المتبادر منها السيئات خاصة .

وقد وافقه صاحب الجواهر فى دعوى كون المسبق والمتبادر من ذات المحرم هو لنسبى قال . وان قل فى الصحاح وغيره . «يقال هو ذو محرم منها اذا لم يحل له بكحها» لكن مراده من حيث السب لا مطلق حرمة الكاح واشتمال لاية على الحرمة بالسب والسب لا ظهور فيه فى تحقق صدق ذات المحرم حقيقة على النسبة فضلا عن الرضاية التى نص على تحريمها فى الكتاب ايضا والاطلاق فى بعض الاحياء لبعض القرائى اعم من الحقيقة ومن الانسياق الى ان قل . واما ما دل على ان الرضاى لحمه ك لحمه السب ونحوه مما يقتضى ثبوت حكم السب له الا ما خرج ويضعفه عدم عمل معظم الاصحاب به فى اكثر المقامات كالمواريث والولايات وغيرها مما يفهم منه ارادة خصوص الكاح فى ذلك .

اقول الوجه فى عدم الالحاق اما تبادر خصوص السبى من عنوان ذات المحرم

الوقع في كثير من الروايات كما يظهر من الكلمات التي نقناها خصوصاً صاحب الجواهر حيث صرح بأن إطلاقه على غير النسبي يحتاج إلى القرينة وظاهرها هي قرينة المجزؤا ما نصراف إطلاق عنوانه إلى خصوص النسبي .

أما الوجه الأول فيردّه وصوح خلافه ضرورة أن المراد من ذات المحرم هو من يحرم نكاحها كما عرفت في عبارة الصحاح وغيرها وحملها على خصوص السب بلا وجه مضافاً إلى أن عرف المشرعة لا يفرق في تطبيق هذا العنوان بين أنواع المحارم أصلاً كما يظهر بمراجعتهم فإذا قال أحدهم إن ولاية محرم لى لا يتبادر لى إذا هانهم خصوص تحقق النسبة بل يستلون عن وجه المحرمية وأنه هو السب أو غيره .

وأما الوجه الثاني فيتوقف صحته على أن يكون قيد النسبي بحيث كان كالمذكور في الكلام والايصير الانصراف بدوياً لا اعتباره أصلاً ومن الظاهر عدم كونه كذلك ضرورة أن إضافة هذا القيد إلى عنوان ذات المحرم لا تكون بمثابة إضافة امرزائد هو بمنزلة قيد توصيحي للكلام بل يكون القيد قيداً احترازياً لا يتحقق الاحتراز بدونه فكيف يدعى الانصراف .

وأما القدر في كالمخصوص الحالية عن التعرض لغير عنوان ذات المحرم واشتمال بعضها على المثال بالمحارم النسبية لا يقتضي التحصيل خصوصاً مع احتمال أن يكون المراد بالأم والبست والأخت المذكورات فيها اعم من الرضا عي .

وأما ما ذكره صاحب الرضا عي من أنه لا يحسب رواية واحدة صحيحة على التهجم على القوم المحترمة فيرد عليه أن مقتضى ذلك عدم الحكم بالقتل في المحرم النسبي أيضاً ومع عدم الالتزام به وثبوت الإطلاق وحجته كما قرر في الأصول لا يفي فرق بينه وبين غيره من المحارم أصلاً .

وأما ما ذكره صاحب الجواهر من اختصاص ما ورد في الرضا عي باب النكاح فالجواب عنه أن الحرمة في باب النكاح موضوع للمقام والحكم بثبوت القتل فيما

اذا زنى بها فهو كما لو بذر التصديق لو صارت ولادة محرمة عليه نكاحها فانه اذا تحقق الرضاع المحرم بتحقيق الموضوع فيجب عليه لوفاء بالذمة ولا مضافه بين المقام وبين ما ورد فى الرضاع .

وكيف كان لامجال لدعوى التبادر والابصراف بل مقتضى الاطلاق الشمول خصوصاً مع ملاحظة الجمع بين المحارم السبية والرعاعية والسبية فى لاية الكريمة فى سورة النساء ولا يظهر من الاصحاب خلافه والعرض لحكم روضة الاب بالخصوص انما هو لورود الرواية فيه فلا اشعار به على الاستثناء ولكن مع ذلك لا ينبغي ترك الاحتياط لعدم وجود النصريح به من الاصحاب عدا الشيخ واس سعيد فى المحرم الرعاعى ويظهر من الشهيد الثانى - قده - فى الروضة الميل اليه حيث جعله وجهاً وقال : ما حده الحاقه به فى كثير من الاحكام للحبر .

نعم لا يبعد دعوى ابصراف عنوان « ذات المحرم » الواقع فى المصوص والفتاوى عن تكون حرمة نكاحها لاجل تأديب من حرمت عليه كما فى المطلقة نسأ التى يحرم نكاحها ابداً وكما قيل يحرم نكاحها بسبب اللواط وبحوز ذلك من الموارد واما المحرم من النسب عبر الشرعى كالمحرم من الزنا فقد قل فى الجواهر : لا يثبت له فيها الحد المربور للاصل وغيره . ويمكن المفاضة فيه ايضاً نظراً الى ان عنوان ذات المحرم يشمل باطلاقه فان الست المتولدة من الزنا محرم بالاصافة الى الزانى ، والام محرم بالنسبة الى الاب المتولد من الزنا ضرورة ان الامهات الواقعة فى آية التحريم يكون المراد منها هو المعنى العرفى منها كما يراعى العاوين الواقعة فى ادلة الاحكام وبالجملة بعد عرض ثبوت حرمة النكاح فى مورد السب غير الشرعى وعدم جواز الزوج فيه لوجه لدعوى عدم شمول المصوص ولا مجال للرجوع الى اصل اصلاً .

بقى الكلام فى حكم من زنى بامرأة ابيه والمحكى عن الشيخ والحلى وبنى رهرة وادريس وحمزة والراح وسعيد هوشوت القتل فيه بل فى الجواهر نسبته ببعض

الى كثير واخر الى الشهرة بل عن الغنية الاجماع عليه .

ومستنده المصوص المتقدمة الواردة فيمن رنى بذت محرم ان قلنا بشمول العنوان للمحارم النسبة ايضاً كما نفيا البعد عنه آناً وعليه فكما يستعاد منها ثبوت اصل القتل فيه كذلك يستعاد كيفية القتل وهي الكيفية . للمعترة في الزنا بذات المحارم لنسبة، وان لم يقتل بشمول العنوان لها ايضاً فالمستدهي رواية اسماعيل بن ابي زياد ( السكوني ) عن جعفر عن ابيه عن امير المؤمنين عليه السلام انه رفع اليه رجل وقع على امرأة ابيه فرجعه وكان غير محصن . (١) وقد ورد من طرق العامة رواية عن البراء بن عازب بطرق مختلفة والفاظ متعددة وفي احديها قال . لقيت عمي ومعه راية فقلت : اين تريد ؟ قال : بعشى رسول الله صلى الله عليه وسلم لى رجل نكح امرأة ابيه فامرني ان اضرب عنقه واحذ ماله .

وكيف كان فيرد على المستدلين برواية السكوني عدم انطباق فتويهم على الرواية لان فتويهم انما هي بالقتل المنحقق من اية وسية والرواية صادرة في اعتبار خصوص الرجم ولا مجال لدعوى التعيص في الحجة خصوصاً بعد عدم وجود ما يدل على بى الرجم ومن هنا يمكن ان يقال بان الرواية معرض عنها لعدم الفتوى على طبقها فتفى المصوص المتقدمة دليلاً على المسئلة فتدبر هذا تمام الكلام في المورد الاول .

المورد الثاني : زنا الذمى بالمسلمة من دون فرق بين ان تكون مطاوعة او مكرهة وكذا بين ان يكون الذمى بشرائط الذمة اولا فان حده القتل ملاحقاً لاحده بل الاجماع نفسه عليه كما في الحواهر والدليل موثقة حنان بن سدير عن ابي عبد الله عليه السلام قال - : سئلته عن يهودي فاجر مسلمة قال : يقتل . (١) فلا اشكال في اصل الحكم .

(١) تل ابواب حد الزنا الباب التاسع عشر ح - ٩

(١) من ابواب حد الزنا . باب السادس والثلاثون ح - ١

انما الكلام في سقوط الحد عنه بالاسلام فقول ان كان اسلامه للعراعر عن القتل  
ويقصد التخلص عن الحد فالظاهر عدم كونه مسقطاً ويدل عليه احلاق الموثقة وعدم  
الاستفصال فيها ويؤيده رواية جعفر بن رزو الله قال : قدم الى المتوكل رجل بصراني  
فجر بامرأة مسلمة وازد ان يقيم عليه الحد فاسلم فقال : يحيى بن اكرم : قد هدم  
ايمانه شركه وفعلاه ، وقال بعضهم : يصرب ثلاثة حدود ، وقال بعضهم : يعمل به  
كدا وكدا ، فمر المتوكل بالكتاب الى ابي الحسن الثالث عليه السلام وسأله عن ذلك ،  
فلما قدم الكتاب كتب ابو الحسن عليه السلام يصرب حتى يموت ، فذكر يحيى بن اكرم  
واكر فقهاء العسكري ذلك ، وقالوا يا امير المؤمنين سلمه عن هذا فانه شيء لم ينطق به  
كتاب ولم تجيء به السنة ، فكأن ان فقهاء المسلمين قد ابركروا هذا وقالوا : لم تجيء  
به سنة ولم ينطق به كتاب ، فبين لنا ما اوجبت عليه الصرب حتى يموت ؟ فكتب  
عليه السلام : بسم الله الرحمن الرحيم فلما رأوه باسما قالوا آمنا بالله وحده وكرمنا بما كتابه  
مشركين ، فلم يث ينعمهم ايمانهم لما رأوا باسما سنة الله التي قد حلت في عباده وخسر  
هالك الكافرون . قال فامر به المتوكل فصرب حتى مات . (١) وطأها كما يشهد  
به الاستدلال بالاية الكريمة ان اسلامه كان للعراعر عن القتل بعد ما رأى انه يراد ان  
يقام عليه الحد كما لا يخفى .

واما اذا كان اسلامه للعراعر عن القتل بل كان حقيقة فقد احتمل في محكي  
كشف اللثام سقوط الحد عنه لان لاسلام يجب ما قبله وللاحتياط في الدماء وراد فيه  
قوله . وح يسقط عنه الحد رأساً ولا ينتقل الى الجسد للاصل .

لكن في محكي الرياض : وهو ضعيف في العاية لكونه اجتهاداً فسي مقابنة  
الرواية المعتبرة بقنوى هؤلاء الجماعة المؤيدة باستصحاب الحالة السابقة ، واصعب  
منه قوله فيما بعد : وحيث سقط عنه الحد الى آخره لم يحوى ما دل على عدم سقوط

الحد مطلقاً عن المسلم تنويته إذا ثبت عليه بالنية وغاية الإسلام ان يكون توبة» .  
وفي الجواهر بعد نقل ما في الرياض : «ولا يحصى عليك ما فيه بعد الاحاطة  
بما ذكرنا من الحبر المزبور المشهور بين العامة والخاصة ، بل لاحاصل لقوله :  
واضعف منه لى آخره ضرورة انه المنجى مع فرص سقوط الحد عنه للاصل وغيره ،  
والقياس على التوبة ليس من مذهبي ، مع ظهور المرق بينهما ، على انه لا يقتضى  
ثبوت الجلد كما هو واضح» .

اقول : العدة في هذه المسئلة هو حديث الجب لانه على تقدير ثبوته يكون  
مفاده السقوط ويكون حاكماً على الموثقة المزبورة وغير منافي لرواية جعفر لعدم  
دالها على عدم السقوط في هذا الفرص بل عابتها الاشعار الذي لاحجية فيه مضاً  
الى عدم ثبوت وثقة جعفر اصلاً ، ولكنه ربما يقال ان حديث الجب لم يثبت من  
طريقاً ، وانما الثابت سقوطه بالاسلام هو ما دلت عليه لرواية المعطرة او ما قامت عليه  
السيرة القطعية ومن المعلوم ان محل الكلام ليس كذلك بل المشهور بين الفقهاء  
عدم السقوط على ما هو مقتضى اصلاق كلماتهم .

ويقدمه - مضافاً الى انه مروي في بعض كتب علمائنا الاحبار في تفسير نور  
القلبين نقلاً عن تفسير على بن ابراهيم في ذيل قوله تعالى في سورة لاسراء : وقالوا  
لى نؤمن لك حتى تعجر لنامن الارض ينبوعاً ذكر نزولها في شأن عبدالله بن ابى امية  
احى ام سلمة روجة الرسول - ﷺ - وانه بعد امتناع الرسول عن قبول اسلامه  
معللاً بانه كذب الرسول تكديماً لم يكده احد من الناس لانه الذى قال : لى نؤمن  
لك حتى تعجر الاية قالت ام سلمة لرسول الله - ﷺ - يا بنى ائت وامى يا رسول الله  
الم نقل ان الاسلام يجب ما قبله ؟ قال : نعم فضل رسول الله - ﷺ - اسلامه - ان  
الظاهر اعتماد العربى على هذا الحديث والاستدلال به فى الموارد المختلفة  
ولاحاجة فى ما يراد سقوطه بالاسلام الى دلالة رواية اوقيام سيرة ، واما دعوى كون

المشهور بين الفقهاء عدم السقوط في دفعها عدم تعرض كثير منهم لفرص الاسلام فى المسئلة نعم لا يسعى انكار ان المشهور بين المتعرضين هو العدم على ما هو مقتضى اصطلاح كلمائهم وعلى ما ذكرنا فلا تبع دعوى السقوط فى هذا الفرص من لاسلام . ثم ان الروايتين وان كانتا اردتني في مورد الدمى الا ان الطاهر جريد الحكم فى مطلق الكفار والتقييد به فى جملة من الفتوى اما هو لاجل ان الدمى لا يجوز قتله فى نفسه مع قطع النظر عن الربا بالمسلمة بخلاف الكافر الحربى الذى يجوز قتله مع قطع النظر عنه ايضاً وليس التقييد به لاجل كون الحكم مقصوداً عليه خصوصاً مع ملاحظة ان الكهرملة واحدة واولوية غير الدمى مه فى الحكم المزبور .

المورد الثالث . الربا بامرأة مكرها لها وفى الجواهر بلا خلاف اجد فيه ، بل لاجماع بقسميه عليه بل المحكى مهما مستفيض كالخصوص المعتره .

وقد وردت فى هذا المورد طائفتان من الاحير :

الاولى ما تدل على القتل بعوانه كصحيحة يزيد العللى قال : مثل ابو جعفر <sup>عليه السلام</sup> عن رجل اعتصب امرأة فرجها ، قال : يقتل محصاً كان او غير محص . (١)

وصحيحة زرارة قال : قلت لابي جعفر - <sup>عليه السلام</sup> - الرجل بعصب المرأة نفسها ، قال : يقتل . (٢) .

وصحيحته الاخرى عن احدهما <sup>عليهما السلام</sup> فى رجل غصب امرأة نفسها قال : يقتل . (٣) ورواها الصدوق مثلها الا انه قال : يقتل محصاً كان او غير محص . (٤)

ولكن الظاهر كما اشرنا مراراً عدم كونها روايات متعددة بل رواية واحدة ويؤيدها

(١) فى ابواب حد الزنا الباب السابع عشر ح ١

(٢) فى ابواب حد الزنا الباب السابع عشر ح ٢

(٣) فى ابواب حد الزنا الباب السابع عشر ح ٤

(٤) فى ابواب حد الزنا الباب السابع عشر ح ٥

ان الراوى عن زرارة في جميعها هو جميل .

الثانية ماتدل على الضرب بالسيف كرواية زرارة عن ابي جعفر عليه السلام في رجل عصب امرأة فرجها قال يضرب ضربة بالسيف بالعة ما بلغت . (١)  
وروية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال : اذا كابر الرجل المرأة على نفسها ضرب ضربة بالسيف مات منها او عاش . (٢)

والظاهر ان روية زرارة مصافاً الى احتمال عدم كونها رواية اخرى بل هي متحدة مع الرواية الاولى بشهادة البأيد الذى ذكرنا لانساق الطائفة الاولى ظهوره في القتل كما مر واما رواية ابي بصير فهي مطروحة بسالاعراض عنها وعدم العمل بها ولومن واحد وكون الشهرة في مقالها فلا مناقشة في اصل الحكم .

واما الموضوع فـالمذكور في المتن تبعاً للشرايع وبعض الكتب الاخر هو عنوان الاكراه وقد ذكر المحقق في المختصر لمافع عنوان الزنا قهراً ولكن العنوان المذكور في الروايات التي اعتمدنا عليها في هذا الحكم هو عنوان لعصب او الاعتصاب ومن الظاهر مديرة عنوان الاكراه الاصطلاحي لعنوان العصب لأن المراد بالاول هو العمل الصادر عن اختيار لمكره بالفتح عاية الامر ان الباعث له على ايجاد العمل المكره عليه هو خوف وقوع الضرر الذى توعد به عليه وامم العصب فهو عبارة عن استيلاء العاصب وقهره بحيث لا يكون للمقصوب اختيار في مقابل العاصب اصلاً ويكون وقوع العمل في مثل المقام صادراً لاعى اختيار المرمى بها فيبين العنواين تعابير .

ولكن لا مخصص عن تخصيص الحكم بما في الروايات وماقى كتب القدماء من عنوان العصب وحمل الاكراه في عبارة المتن ومثلها على الاكراه

(١) قل ابواب حد الزنا الباب السابع عشر ح - ٣

(٢) قل الباب حد الزنا الباب السابع عشر ح - ٦



مسئلة ١ - لا يعتبر في المواضع المتقدمة الاحصان ، بل يقتل محصناً كان او غير محصن ، ويتساوى الشيخ والناب ، والمسلم والكافر ، والحر والعبد ، وهل يجلد الزاني المحكوم بقتله في الموارد المتقدمة ثم يقتل فجميع فيها بين الجلد والقتل ؟ الاوجه عدم الجمع وان كان في النفس تردد في بعض الصور . (١)

بالمعنى اللغوي لمساق للفهر وسلب الاحتيال وعليه فلا يشمل الحكم المذكور في ثرويات لمورد الاكراه الاصطلاحي وان كان موحياً لرفع الحرمة بالاصابة الى المكروه بالفتح كما انه لا يشمل صورة الاضطراب اصلاً كما اذا اضطرت المرأة لحفظ النفس من الجوع او العطش الى ان تبدل نفسها وترتضي بالزنا فانه لا يكون حد الزاني في هذه الصورة القتل والله اعلم .

(١) اما عدم اعتبار الاحصان في الحكم بالقتل في الموارد الثلاثة لمتقدمة فصافاً الى انه لاحلاف فيه اصلاً عدا ماسياً من السرائر حيث حكم بالرجم في مورد الاحصان يدل عليه اطلاق الروايات الواردة فيها وترك الاستفصال في بعضها والتصريح في بعض آخر بعدم ثبوت الفرق مثل صحيحة بريد العجلي المتقدمة الواردة في الرنا مكرهاً لها وصحيحة زرارة الواردة فيها ايضاً على بعض طرق نقلها وماورد فيمن رنى بامرأة ابيه مما تقدم وكذا لافرق بين الشيخ ولشاب ، وبين المسلم والكافر وكذا بين الحر والعبد نعم المورد الثاني يختص موضوعه بالكفر كما مر ولادليل على عدم مساواة العبد للحر في جميع الموارد فمقتضى الاطلاقات في هذه الموارد عدم الفرق .

واما الجمع بين الجلد والقتل فالظاهر انه اشارة الى قول ابن ادريس في هذا المقام ولكنه قدال بذلك في مورد عدم الاحصان وامافى مورد الاحصان فحكم بالجمع بين الجلد والرجم ولم يعلم وجه عدم التعرض لهذه الجهة في المتن

وكيف كان فقد قل في السرائر : «والذي يجب تحصيله في هذا القسم - وهو الذي يجب عليه القتل على كل حال - ان يقال ان كان محصناً فيجب عليه الجلد أولاً ثم الرجم فيحصل امتثال الامر في الحدين معاً ولا يسقط واحد منهما ويحصل ايضاً المتعنى الذي هو القتل لاجل عموم اقوال اصحابنا واخبارهم لان الرجم يأتي على قتل ويحصل الامر بالرجم ، وان كان غير محصن فيجب عليه الجلد لانه زان ثم القتل بغير الرجم» .

وقد ايده في محكي كشف اللثام بقوله : «ويؤيده قول الصادق عليه السلام في مامر من حبر ابي بصير : اذا زنى الرجل بدات محرم حدّ حدّ الرأى الا انه اعظم ذنباً ولعله لانه ساواه مع الرأى أولاً ثم راده عطلاً ، ومن المعلوم ان الرجم لا يجب على كل زان فلو رجمناه حصّة كما مر من الشيخ لم يكن قد سويناه ببعض الزناة بخلاف ما اذا جلدناه اولاداً لم يكن محصناً ثم قتلناه بالسيف ، فاب الجلد وجب عليه بقوله <sup>عليه السلام</sup> : حدّ حدّ الزانى ، والقتل بقوله <sup>عليه السلام</sup> : اعظم ذنباً ، وايضاً فانه قد يكون محصناً وهو شيعى ، واعظم ما يتوجه اليه على قول الشيخ الرجم فيكون احسن حالا منه اذا زنى بالاجبية المطاوعة لانه يجمع عليه يسهما اجمالاً فلا تتحقق الاعطية» .

اقول اما ما ذكره ابن ادريس في ثبوت الجلد في تلك المورد من انه يحصن به امتثال الامر في الحدين معاً فيرد عليه ظهور الروايات الواردة في الموارد المتقدمة في انحصار الحد بالقتل او الصرب بالسيف لعدم ذكر شيء آخر زائد عليه ولو كان الجلد واجباً يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز قطعاً كما ان ظاهر الفتاوى ايضاً ذلك خصوصاً مع التصريح بالجمع في بعض اقسام حد الزنا كالجمع بين الجلد والرجم في الشيخ او الشيعة او اكانا محصنين فالانحصار على القتل في مقابله ظاهر في عدم ثبوت غيره وبالحكمة لا ينبغي الاشكال في ظهور النصوص والفتاوى في الانحصار معه لامجال لدعوى انضمام الحد ايضاً .

واما دعويه ثبوت الرجم في صورة الاحصان فعاية ما يمكن الاستدلال لها ثبوت المعارض بين ادلة الرجم وبين دليل مثل الزنا بذات المحرم الحاكم بالقتل لان النسبة هي العموم من وجه والتعارض في خصوص مادة الاجتماع وهو الرنا مع لاحصان بذات المحرم .

ويدفعها - مضافاً - الى ان التعارض بالحوال المذكور لا يثبت دعويه لابتنائها على ترجيح ادلة الرجم في مورد التعارض ولم يقم دليل عليه بل الدليل على خلافه وهي الموافقة لتساوي الاصحاب والشهرة المحققة بينهم فالترجيح لادلة المقام ان الظاهر عدم ثبوت المعارضة بين الدليلين لان ادلة المقام حاكمة على دليل الرجم كحكمومتها على دليل الجلد ايضاً ومرجهه الى ان الدليلين ناظران الى جعل الحكم في مورد طبيعة الزنا وادلة المقام منحصرة لحكم الرنا الخاص مع المطارة الى الدليلين والتوجه اليهما فتكون كسائر الادلة الحاكمة ومن المعلوم انه لا تلاحظ النسبة بين دليل الحاكم ودليل المحكوم بل يقدم الاول وعليه فلا محيص عن لاحد بسادلة المقام والحكم ثبوت القتل ولو كان الرنا مقروناً مع الاحصان .

واما ما جعله كاشف اللثم مؤيداً له فيرد عليه ان رواية ابي بصير معادها مجرد ثبوت حد الرد الطبيعي في مورد الرنا بذات المحرم وليس قوله عنه لانه اعظم دنياً دالاً على ثبوت مجازاة رائدة على الحد المذكور بل معناه مجرد كون الذنب اعظم ويترتب عليه العذاب الاخرى وقد ذكرنا ان الرواية معرض عنها ويجب ان تطرح، كما عرفت انه لا وجه لحمل الشيخ لها على خصوص المحصن والجمع بينها وبين غيرها بالحكم بالمحيير بين القتل وبين الرجم .

نعم يبقى القصد المذكور في كشف اللثم وهو انه يلزم ان يكون رنا الشيخ المحصن بذات المحرم احق مجازاة من زناه بغيرها حيث يجمع فيه بين الجلد والرجم ويدفعه مضافاً الى ان هذه الاحكام امور تعبدية صرفة ولم يقم دليل كلي على

الثاني : الرجم فقط ، فوجب على المحصن اذا ربي بالعدة عاقلة ، وعلى المحصنة اذا رنت بمائع عاقل ان كانا شابين ، وفي قول معروف يجمع في الشاب والشابة بين الجلد والرجم ، والاقرّب الرجم فقط (١)

كون لمجاعة الديوية تامة في الشدة ولضعف لمراتب الذنب من هذه لجهة انه يمكن ان تكون الاشدية مقتضية لا يكال بعض مراتب عقوبته الى لاحرة وعدم الاكتفاء بالمجاعة الديوية كما في مثل تكرار الصيد في الحبح وغيره من الموارد ولعل مورد النص هو المراد من بعض الصور الذي قال في المتن ان في لمس فيه تردداً .

(١) اعلم انه لادالة للقرآن على ثبوت الرجم اصلاً ، وروى ابن عباس عن عمرانه قال : « ان الله عزوجل بعث محمداً ﷺ بالحق وامل معه الكتاب فكان مما امل اليه آية الرجم ، فرجم رسول الله ﷺ ورجمنا بعده ... » وآية الرجم التي ادعى انها من القرآن رويت بوجهيها : نسيح والشيعة خارجوها البتة بما قصيا من اللدة . وقد التزموا الاجله بسح التلاوة بعد حكمهم بعدم التحريف واسدده الى علماء الامامية مع انه لا يعلم مرادهم من سح التلاوة وانه هل كان سحها بامر رسول الله ﷺ او بايدي من تصدى للرعاية والحلافة بعده فان كان الاول فما الدليل على النسخ بعد ثبوت كون المسح من القرآن بسحو التواتر على اعتقادهم ولذا يقولون بانه كان يقرئه من لم يلبه النسخ وصرح بذلك الالوسي في تفسيره الكبير فان كان المثبت له هو جبر الواحد فقد قرر في علم الاصول انه لا يجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد والظاهر الاتفاق عليه وان كان تخصيصه به محل خلاف . وان كان هو الالة المتواترة ومع عدم ثبوت لتواتر كما هو واضح بقول به حكى عن الشافعي وكثر اصحابه كثر اهل الطاهر القطع بعدم حواري نسخ الكتاب بالسة المتواترة وحكى عن احمد ايضاً - في احدي الروايتين - بل انكر جماعة من القائلين بالجواز وقوعه وتحققه .

وان كان الثاني فهو عين القول بالتحريف وكانهم رعموا ان النزاع في باب

التحريف نزاع لفظى ولاهى فرق بينه وبين مسح التلاوة بهذا المعنى .  
ثم انه يستل من القائل مسح التلاوة فى آية الرجم انه ماوجه دخول الماء فى قوله فارجموه فيها مع انه لا يكون هناك ما يصحح دخولها من شرط او نحوه لاطاها ولاعلى وجه يصح تقديره واما دخلت الماء على الحرى فى قوله تعالى : الزانية والزانى فاجلدوا لان كلمة اجدوا بمنزلة الحزاء لصفة الرما فى المبتداء و لربما بمنزلة الشرط وليس فى المقام الرجم جزاء للشيوخوخة .

ثم ان قضاء اللدة اعم من الجماع والجماع اعم من الرما لامكان كونه محلا والرنا اعم من سبب الرجم الذى هو الزنا مع الاحصان فكيف يصح اطلاق القول بوجوب رجمهما مع قضاء اللدة والشهوة مع ان مقتضى وقوعه تعليلا حريان المحكم فى غير الشيخ والشيخة ايضاً وقد فصلنا لكلام فيما يتعلق بتحريف القرآن فى كتاب الموسوم بـ «مدخل التفسير» لمراجع .

ثم انه يظهر من روايتنا ايضاً ثبوت الرجم فى القرآن مثل ما رواه عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال : الرجم فى القرآن قول الله عزوجل - اذا رنى الشيخ والشيخة فارجموهما البتة فانهما قضيا الشهوة (١) .

ورواية سليمان بن خالد قال : قلت لابي عبد الله عليه السلام فى القرآن رجم ؟ قال نعم ، قلت : كيف ؟ قال : الشيخ والشيخة فارجموهما البتة فانهما قضيا الشهوة (٢) ولكن بعد قيام الادلة القاطعة والبراهين الساطعة على عدم وقوع التحريف فى الكتاب وان ما يابديا مطابق لما انزل الى الرسول بعنوان القرآنية لايقفى مجال لمثل هذه الروايات بل لايد من حملها على التنية اوعلى ان المراد بالقرآن هو لقرآن المشتمل على الخصوصيات الاخرى ايضاً من المشرح والتفسير والتأويل وشأن الزول وامثالها

(١) مثل ابواب حد الزنا الباب الاول ح - ٤

(٢) مثل ابواب حد الزنا الباب الاول ح - ١٨

كقرآن امير المؤمنين عليه السلام مع انه يرد على تعبير الروائيين الاشكالات المتقدمة كلا  
او جلاً كما لا يحتمى وقد انقدح من جميع ما ذكرنا عدم ثبوت الرجم في القرآن بل الدليل  
عليه هي السنة المستفيضة بل المتواترة كما سيأتي .

اذا عرفت ما ذكرنا فاعلم انه وقع الاختلاف فيما اذا تحقق الرد المقرون  
بالاحصان من لشاب او الشابة فالمحكي عن المفيد والمرتضى والشيخ في اكثر كتبه  
وابن اديس وعامة المتأخرين هو لزوم الجمع بين الجلد والرجم بل في الجواهر:  
ادعى عليه الشهرة غير واحد بل عن الانتصار انه من منكرات الامامية .  
والمحكي عن الشيخ في بعض كتبه وبنى زهرة وحمرة وسعيد هو لاقتصر  
على الرجم وهو الذي قرره في المتن .

ومشأ الاختلاف وجود الروايات المختلفة في المسئلة فان الظاهر انها ثلاث  
طوائف :

الطائفة الاولى: ما تدل على ثبوت الرجم فقط كصحيفة ابي بصير عن ابي عبد الله  
عليه السلام قال: الرجم حد الله الاكبر والجلد حد الله الاصغر فاذا زنى الرجل المحصن رجم  
ولم يجلد (١) ومن الظاهر انه لاحصوية للرجل بل الحكم جار في لمرئة المحصنة .  
ورواية ابي العباس عن ابي عبد الله عليه السلام - قال: رجم رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يجلد  
وذكروا ان علياً عليه السلام رجم بالكوفة وجلد فانكر ذلك ابو عبد الله عليه السلام وقال ما نعرف  
هذا اي لم يعد رجلاً حدين : جلد ورجم في ذنب واحد (٢) قال في الوسائل بعد  
نقل الرواية: ذكر الشيخ ان تفسير يونس للخبر غلط ثم حمله على انكار المحكم الاول  
مع ان الظاهر خلاف ذلك .

ورواية الاصبغ بن نباتة المشتملة على أن امير المؤمنين رجم واحداً من خمسة

(١) ن ابيواب حد الزنا الباب الاول ح - ١

(٢) قل ابيواب حد الزنا الباب الاول ح - ٥

نفر حدوا فى الزنا معنلا بانه رجل محصن كان حده الرجم . (١)  
والرواية المشتبهة على قصة ماعرا المتقدمة فى بحث ثبوت الاقرار بالزنا الظاهرة  
فى ان الحد الجارى فيه هو الرجم فقط .  
الطائفة الثانية: ما تدل على ثبوت الحد والرجم معاً كصحيحة محمد بن مسلم  
عن ابي جعفر عليه السلام فى المحصن والمحصنة جلد مائة والرجم . (٢)  
وصحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام فى المحصن والمحصنة جلد مائة ثم  
لرجم . (٣)  
وصحيحة التفصيل قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول : من اقر على نفسه عند  
الامام الى ان قل : الا الزانى المحصن فانه لا يرجمه الا ان يشهد عليه اربعة شهداء  
فاذا شهدوا صر به الحد مائة جلدة ثم يرجمه . (٤)  
ورواية زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال : قضى على عليه السلام فى امرأة رنت فحبست  
فقتلت ولدها سراً فامر بها فجلدها مائة جلدة ثم رجمت وكان اول من رجمها . (٥)  
ويحتمل على بعد ان يكون الجمع لاجل قتل الولد وان كان يؤيده بعض الروايات .  
والمرسل عن على عليه السلام انه جلد سراحه (سراجه - خ) الهمدانية يوم الخميس  
ورجمها يوم الجمعة وقال : حددتها بكتاب الله ورجمها بسنة رسول الله - ص - (٦) .  
الطائفة الثالثة : ما تدل على التفصيل بين الشيخ والشيخة والشاب والشابة  
كرواية عبد الله بن طلحة وعبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال : اذا زنى الشيخ

(١) ثم ابوب حد الزنا الباب الاول ح - ١٦

(٢) ثم ابواب حد الزنا الباب الاول ح - ٨

(٣) ثم ابواب حد الزنا الباب الاول ح - ١٤

(٤) ثم ابواب احد الزنا الباب الاول ح - ١٥

(٥) ثم ابواب حد الزنا الباب الاول ح - ١٣

(٦) مستدرک الوسائل ابواب حد الزنا الباب الاول وسنن البيهقي ح ٨ ص ٢٢٠

والعجور جليدا ثم رجما عقوبة لهما ، وإذا رنى الصف من الرجال رجم ولم يجلد إذا كان قد حصن ، وإدارى الشاب المحدث السن جلد ونفى سنة من مصره (١) .  
ورواية عبدالرحمن عن أبي عبدالله عليه السلام قال : كان علي عليه السلام يصرب الشيخ والشيخة مائة ويرجمهما ، ويرجم المحصن والمحصنة ، ويجلد لكر والبكرة وينفيهما سنة . (٢) دن قرينة المقابلة تقتضي ان يكون المراد بالجملة الثانية هو الشاب والشابة كما ان المراد من الجملة الاولى هي صورة الاحصان قطعاً .

ورواية الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال في الشيخ والشيخة جلد مائة والرجم و لكر والبكرة جلد مائة ونفى سنة . (٣) فان تخصيص الشيخ والشيخة بثبوت الجمع بين الجلد والرجم ظاهر في الاحتصاص وعدم الجريان في الشاب والشابة وان لم يقل بثبوت المفهوم اصلاً كما قد حقق في محله ثم ان مقتضى القواعد جعل الطائفة الثالثة شاهدة للجمع بين الاوليين بحمل الاولى على الشاب والشيخة والثانية على الشيخ والشيخة ودعوى كون الطائفة الثالثة صعيمة من حيث السد مدفوعة بان رواية الحلبي صحيحة ورواية عبدالرحمن ايضاً كذلك ظاهراً ولذا استندوا اليها في الجمع في الشيخ والشيخة فلا مجال لطرحها اصلاً .

وعلى تقدير ثبوت الصف ولزوم الطرح نقول باستفاد منها ومن اعاوى طريق الجمع بين الاوليين وان لم تكن هذه الطائفة بعينها حجة ويكون الجمع بهذا النحو جمعاً مقبولا عند لعرف ومخرجاً لهما عن فرض التعارض فلا مجال لاعمال قواعد هذا الباب والرجوع الى المرجحات التي منها المخالفة للعامة الموجودة في الطائفة الثانية وحمل لآخرى على النقية فان الرجوع اليها فرع ثبوت التعارض وهو متوقف على

(١) ثل ابواب حد الزنا الباب الاول ح - ١١

(٢) ثل ابواب حد الزنا الباب الاول ح - ١٢

(٣) ثل ابواب حد الزنا الباب الاول ح - ٩



مسئلة ٢ - لو زنى المالح العاقل المحصن بغير البالغة او بالمجنونة فهل عليه الرجم ام الحدودون الرجم وجبان، لا بعد ثبوت الرجم عليه، ولو زنى المجنون بالعاقل البالغة مع كونها متطاوعة فعليها الحد كاملة من رجم او جلد ، وليس على المجنون حد على الاقوى . (١)

عدم امكان الجمع من حيث الدلالة فقد ظهر ان مقتضى القواعد على اى نحو كانت الطائفة الثالثة هو التفصيل كما اختاره في المتن .

(١) اما الفرع الاول وهو زنا المحصن بغير البالغة او بالمجنونة فقد حكى عن نهاية الشيخ وجامع ابن سعيد ثبوت الجلد فقط واختاره المحقق في الشرايع وفي محكي الروضة دعوى الشهرة على عدم الرجم في المجنونة وان قال في الجواهر: وانك لم تتحققها ، والمحكى عن الحلبي وانى رهرة وادريس هو وجوب الرجم ، وما لا بد من ملاحظته في المقام امور :

الاول: طلائد اولة الرجم في مورد الاحصان فان مقتضاها ثبوت الرجم في المقام لكونها واردة في مقام البيان ولم يقع فيها التقييد بوجه .

الثاني: موثقة ابي مريم قال : مثلت ابا عبد الله عليه السلام في آخر مآلتيه عن غلام لم يلع الحلم وقع على امرأة وفجر بامرته اى شىء يصنع بهما ؟ قال يضرب العلام دون الحد ويقام على المرتة الحد ، قلت جارية لم تلح وجدت مع رجل يعجر بها ؟ قال : تضرب العارية دون الحد ويقام على الرجل الحد . (١)

وهل المراد باقامة الحد على المرتة في العرص الاول وعلى الرجل في الفرص الثاني هو مطلق الحد القابل للتطبيق على الرجم في مورد الاحصان وعلى الجلد في غيره كما يظهر من الجواهر او ان المراد بالاقامة في الفرصين هو اقامة حد الجلد فقط والشاهد له ظهور الحد في قوله دون الحد في خصوص الجلد لعدم تصور عنوان

الدون بالاصافة الى الرجم فمقتضى وحدة السياق كون المراد بالحد فى العرض هو الجلد ايضاً وعليه فتدل الموثقة على عدم ثبوت الرجم فى العرضين المذكورين فيها.

الثالث: صحيحة ابي بصير عن ابي عبدالله عليه السلام فى علام صغير لم يدرك ابن عشرين زنى امرأة قال يجلد بالعلام دون الحد وتجلد المرثة الحد كاملاً ، قيل فان كانت محصنة ؟ قال : لا ترجم لان الذى يكفها ليس بمدرك ولو كان مدركاً رجعت (١) ولا اشكال فى دلالتها بالصراحة على عدم ثبوت الرجم فى المحصنة اذ اذى بها علام صغير واما عدم ثبوته فى المحصن اذ زنى بصغيرة فربما يقال بدلالة عموم التعليل الوارد فيها عليه فان المستفاد منه عرفاً اعتبار البلوغ فى الطرف الاخر للزنا المقرون بالاحصان ولكن الظاهر اختصاص التعليل بمورد الرواية لوجود الفرق بينه وبين عكسه لان الصبي غير المدرك لا يتحقق منه النكاح الموجب لحصول اللذة للزانية كاملة بخلاف الرنا بلصية ولكن مع دلالة الموثقة على الفرصين بقاء على ما استفدنا منها لا يكون البحث فى عموم التعليل بهم كما هو ظاهر .

الرابع: المرسله المحكية عن السرائر قال : قدروى انه ان زنى الرجل بصبية لم يبلع ولا مثلها فدملع لم يكن عليه اكثر من الجلد وليس عليه رجم ، وكذا المرثة اذا زنت بصبي لم يبلع . وقال ايضاً قدروى ان الرجل اذا زنى بمجنونة لم يكن عليه رجم اذا كان محصناً وكان عليه جلد مائة وليس على المجنونة شيء وقد ادعى انها مجبورة بالشهرة الظاهرة والمحكية ولكن الصاهر كما فى الجواهر عدم تحقق الشهرة ولذا لم يمت ابن ادريس نفسه على طبق المرسله على ما حكى .

الخامس: الوجوه الاعتبارية التى لامجال لشيء منها كالاصل ونقص الحرمة فيهما بالنسبة الى الكاملة ولذا لم يعد قاذفهما ونقص اللذة فى الصغيرة وفحوى نفي

الثالث الجلد خاصة وهو ثابت على الراني غير المحصن اذا لم يملك  
اي لم يروح، وعلى المثة العاقلة السالفة اذا زنى بها طفل كانت محصنة اولاً،  
وعلى المثة غير المحصنة اذا زنت . (١)

الرجم عن المحصنة اذا زنى بها صبي وعدم القول بالنصل بين المحصنة اذا زنى بها  
صبي وبين المقام بمعنى ان كل من قال بعدم الرجم فيها قال به ايضاً ها وكل من قال  
بشوته عليها قال بشوته هن ومن الواضح بطلان هذه الوجوه وعدم صلاحيتها للمقاومة  
في مقابل الاطلاقات كما لا يخفى .

وقد قدح من ملاحظة ما ذكرنا انه لا بد في هذا الفرع من التفصيل بين رنا  
المحصن بالصغيرة وبين رناه بالمجنونة بالقول بثبوت الرجم في الثاني دون الاول  
لعدم يهوض شيء في الثاني في مقابل الاطلاقات المذكورة في الامر لاول وقد عرفت  
ان المرسله غير مجبرة .

واما الفرع الثاني فلا اشكال في ثبوت الرجم فيه لعدم وجود دليل على  
العدم ولو كان مرسل بل ولا خلاف الا ما يحكى عن يحيى بن سعيد من المساواة بين  
الصبي والمجنون في عدم الرجم قال في الحواهر: وهو مع شذوذه غير واضح الوجه  
كما اعترف به بعضهم . وقد مر ما ثبوت الرجم في عكس هذا المرض ايضاً .  
ثم انك عرفت سابقاً عدم ثبوت الحد على المجنون فلا وجه لاعادة البحث  
فيه اصلاً .

(١) حكم في العتن بثبوت الجلد خاصة في موارد ثلاثة :

الاول: الرجل الراني غير المحصن بشرط عدم كونه مسلماً بمعنى عدم تحقق  
الترويح منه اصلاً وقد صرح في القسم الخامس من اقسام حد الزنا بانه عبارة عن الجلد  
والتعريب والجزوبان مورده البكر وهو الذي تزوج ولم يدخل بها وجعل تفسير اليكرو  
بذلك هو الاقرب فيستفاد من المجموع ان غير المحصن على قسمين احدهما غير

الكر وهو الذي لم يتحقق منه الترويع رأساً وحده الجلد خاصة والثاني الكر أو المملك وهو الذي تروح ولم يدخل بها وحده الجمع بين الامور الثلاثة المذكورة وعليه ففى غير المحصن حدان .

ويظهر هذا المعنى من محكى الشيخ فى صريح النهاية وابنى زهرة وسعيد والكيدري بل هو صدر الصدوق و لمعبد وسلاز وابن حمزة وعن العلامة فى تحرير دعوى الشهرة عليه واختاره فيه وفى المختلف وولده فى الايصاح وابوالعباس فى المختصر بل عن طاهر القبة لاجماع عليه .

ولكنه يظهر من جماعة ان غير المحصن قسم واحد وحده الجمع بين الامور الثلاثة المذكورة وقد حكى هذا عن العمادى والاسكافى والحلى وصريح الشيخ فى المبسوط والخلاف وعن السرائر وهى المسالك نسبتها الى اكثر المتأخرين بل عن غيرها نسبتها الى الشهرة بل عن طاهر الخلاف والسرائر لاجماع عليه .

فيظهر من المجموع ان لمثبتة اختلافية وان دعوى الشهرة او لاجماع فى حد طرفيها فى غير محلها فلا بد من ملاحظة الاخبار الواردة فيها فنقول انها على طائفتين :

الاولى: ما تدل على ان حد غير المحصن مطلقا ليس هو الجلد فقط بل بجلد وينفى وهذه الطائفة كثيرة :

منها صحيفة الحلى عن ابي عبد الله - عليه السلام - قال فى الشيخ والشيخة جلد ماء والرجم والبكر والبكرة جلد ماء ونفى سنة . (١) دل على الوسائل بعد نقل هذه الرواية : ورواه الصدوق باسناده عن حماد مثله وراى : والنفى من بلد الى بلد قال : وقد نفى امير المؤمنين - عليه السلام - من الكوفة . (٢)

(١) تل ابواب حد الزنا الباب الاول ح - ٩

(٢) تل ابواب حد الزنا الباب الاول ح - ١٠

ومن الواضح ان البكر والبكرة في الصحيحة لا يكونان مقابلين للشيخ والشيخة بل للمحصن الذي هو المراد منهما بقربة الاجماع والتقييد بالشيخ والشيخة لانهما لاجل اخراج الشاب والشابة من جهة عدم ثبوت لجمع فيهما ولذا استعدنا ذلك مهما في بحثهما .

ومنها صحيحة عبدالرحمن عن ابي عبدالله عليه السلام قال : كان علي عليه السلام يصرب الشيخ والشيخة مائة ويرجمهما ويرجم المحصن والمحصنة ويجلد الكر والبكرة وينفيهما سنة . (١) وهذه الرواية واضحة الدلالة من جهة جعل البكر والبكرة في مقابل لمحصن مطلقاً نعم من الشيخ والشيخة وغيرهما .

ومنها رواية عبدالله بن طلحة عن ابي عبدالله عليه السلام قال اذا رنى الشيخ والمحمور جلدا ثم رجما عقوبة لهما ، واذا رنى النصف من الرجل رجما ولم يجلد اذا كان قد احصن ، وذا رنى الشاب الحدث السن يجلد وبقي منه من مصره . (٢) وتثبت العروص بعد كون المراد بالاولين هو المحصن طاهر في ان المراد بالقسم الثالث مطلق غير المحصن وان التعبير به بالشاب الحدث السن يلحاط كونه غير محصن غالباً فتدل على ان مطلق غير المحصن حكمه الجلد والمعنى من دون فرق بين من تروح ولم يجلد او لم يروح اصلاً .

ومنها رواية اسماعيل بن ابي رباب عن جعفر بن محمد عن آبائه - عليهم السلام - ان محمد بن ابي بكر كتب الى علي عليه السلام في الرجل رنى بالمرثية اليهودية والصراية فكذب عليه السلام اليه : ان كان محصناً فارجمه ، وان كان بكراً فاجلده مائة جلدة ثم ابعه ، وام اليهودية فابعث بها الى اهل ملتها فليقصروا فيها ما احبوا . (٣)

ومنها رواية ابي بصير قال : مثلت ابا عبدالله عليه السلام عن الراني اذا زنى انفى ؟

(١) تل ابواب حد الزنا الباب الاول ح - ١٢

(٢) تل ابواب حد الزنا الباب الاول ح - ١١

(٣) تل ابواب حد الزنا الباب الثامن ح - ٥

قال : فقال نعم من التي جلد فيها الى غيرها . (١)

فان السؤال عن النعمى طاهر في كون المراد بالرائى من لا يكون حده الرجم فالاطلاق وترك الاستعصال طاهر في ثبوت النعمى في مطلق غير المحصن .

ومها رواية سماعة قال : قال ابو عبد الله - عليه السلام - اذا رمى الرجل ينعمى للامام ان ينفيه من الارض التي جلد فيها الى غيرها ، فاما على الامام ان يخرجه من لمصر الذي جلد فيه . (٢) والدليل قرينة على انه ليس المراد بكلمة «ينعمى» مجرد الرجحان بل اللزوم ولكن روى هذه الرواية الصدوق في الفقيه مع اضافة لفظة «ليس» بكلمة «ينعمى» وعليه فيصير المراد من الرواية انه لا يسعى للامام بتعيين المحل الذي ينعمى اليه بل للارم مجرد الاخراج من بلده وتعيين المحل الاخر انما هو باختياره ولكن الرواية على كلا القولين من روايات هذه الطائفة .

ومها رواية منسى الحنابل عن ابي عبد الله - عليه السلام - قال : مثلته عن الراني اذا جلد الحد قال : ينعمى من الارض الى مدة يكون فيها سنة . (٣)

الطائفة الثانية : ما تدل على اختصاص النعمى والتعريب مضافاً الى الجلد بخصوص من املك اي تروح ولم يدخل بها وهي ثلاث روايات :

الاولى : صحيحة او حسنة محمد بن قيس عن ابي جعفر - عليه السلام - قال : قصى امير المؤمنين - عليه السلام - الشيخ والشيخة ان يجلدا مائة ، وقصى للمحصن الرجم ، وقصى في البكر والبكرة اذا رنبا جلد مائة ونعمى مئة في غير مصرهما ، وهما اللذان قد املكوا ولم يدخل بها . (٤) ورواه الشيخ الا انه اسقط قوله : وهما اللذان . . .

(١) تل ابواب حد الزنا الباب الرابع والعشرون ح - ٣

(٢) تل ابواب حد الزنا الباب الرابع والعشرون ح - ٣

(٣) تل ابواب حد القذف الباب الرابع والعشرون ح - ٤

(٤) تل ابواب حد الزنا الباب الاول ح - ٢

و احتمال كون التفسير من الراوى ولدا لم ينقله الشيخ مدفوع بكونه خلاف الظاهر جداً بل الظاهر كون التفسير من ابي جعفر عليه السلام وعدم نقل الشيخ له لا اشعار فيه بذلك لما يرى من الاختلاف في النقل في الموارد الكثيرة وما المانع من النقل مع الاعلام بكون التفسير من الراوى كما قد وقع في موارد ايضاً وبالجملة لا مجال لهذا الاحتمال اصلاً .

نعم يمكن ان يناقش فيها باشتمالها على نفي المروءة ايضاً مع ان الشهرة على عدم ثبوته فيها بل دعى الاجماع عليه. ويدفعها مضافاً الى اشتغال بعض الطائفة الاولى على هذا الامر ايضاً كصحيحتي الحلبي وعبد الرحمن المتقدمين ان خروج المروءة بالاجماع او غيره لا يوجب وهماً في الرواية مع أن ثبوت الاجماع غير معلوم كما سيأتي البحث فيه ان شاء الله تعالى وبالجملة المناقشة في هذه الرواية سداً او دلالة مما لا مجال له اصلاً .

الثامنة : مرسله يونس عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال : المحصن يرحم ، والذي قد ملك ولم يدخل بها فحيد مائة ومئة سنة . (١) ورواه الشيخ عن يونس عن زرارة من دون ارسال ولكنه ربما يقال بأن ملاحظه طيفات الرواية تقتضي أن يونس لا يمكن له النقل عن زرارة من دون واسطة فلا بد ان يقال بان الواسطة محذوفة فيتحقق الارسال .

كما أنه ربما يناقش في دلالتها بأن اثبات الشيء لا يفي ما عداه فاثبات الجدل والهي في مورد للملك لا يستلزم النفي في غير الملك ولكن هذه المناقشة مدفوعة جداً بظهور كون التقييد اما هو لبيان الاختصاص والا فلو كان الحكم مترتباً على مطلق غير المحصن لم يكن وجه للتقييد خصوصاً مع التعرض لحكم المحصن مطلقاً في الجملة الاولى كما لا يخفى .

الثالثة : رواية رارة عن ابي جعفر عليه السلام قال الذي لم يحص بجلد ماء جلدة ولا ينقى ، والذي قد املك ولم يدخل بها بجلد ماء وينقى (١)  
وقد وقش فيها من حيث السد باشماله على موسى بن بكر وهو واقفي ويمكن دفعها بانه وان صرح الشيخ فقط في رجاله بكونه قتيلاً الا انه يمكن استعادة وثاقه من رواية مثل ابن ابي عمير وصفوان بن يحيى عنه مع أنه روى بعض الروايات المشتملة على النص على الرضا عليه السلام أيضاً .

ومن حيث الدلالة بالاختلاف في من الحديث فان الكافي والاستبصار قد انفلا الرواية مثل ما ذكرنا لكن في الواح من التهذيب وفي التهذيب على حكاية صاحب الجواهر رواية «وينقى» في الموصفين بدون «لا» والتي قد املكت على المؤنث . وعن التهذيب المطبوع «لا ينقى» في الاول والتي قد املكت على التأنيث في الثاني ويؤيد عدم وجود «لا» في الجملة الذبية مصداقاً الى ان التفكيك وايراد جملتين لا يصاب مع وحدة الحكم لانه على هذا التدبر لم تكن حاجة الى التفكيك أن صاحب الوسائل لم يشر الى هذا الاختلاف بوجه بل قال بعد نقل الرواية : محمد بن الحسن بإساده عن الحسين بن سعيد مثله وارد في اوله : المحصن بجلد ماء ويرجم .

وكيف كان فلا بد بملاحظة هذه الطائفة من رفع اليد عن اطلاق لفظة لاولي وتقييده بها والحكم باختصاص التعريب بخصوص غير المحصن اذا املك ولم يدخل بها كما اختاره في المتن .

ويؤيده رواية اصبح بن نباتة الواردة في حمزة بن ارحلوا في الزنا واخرى على عليه السلام حدة الجلد فقط على الثالث منهم معاً لاني غير محصن حدة الجلد .

بقي الكلام في ان الروايات المتقدمة لم يقع في شيء منها التعرّص للجزء زائداً على الجلد والتي مع انه حكى في الجواهر عن الشيخين وسلا روايتي حمزة



وسعيد والغاصليين التصريح به بل قل : لم يحك فيه خلاف وإن حكى عن الصدوق والعماني والاسكافي والشيخ في الخلاف والمبسوط وابن زهرة عدم التعرض له .  
وبدل على ثبوته رواية حنان بن سدير قال : سئل رجل أباعد الله عليه السلام وأنا اسمع عن الكرميعة وقد تزوج فزجر قبل أن يدخل بأهله فقال : يصرب مائة ويجز شعره وينفى من لمصر حولاً ويفرق بينه وبين أهله (١) .

ورواية علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال : سئلته عن رجل تزوج امرأة ولم يدخل بها فزجر عليه ؟ قال : يحل له لحد ويحلق رأسه ويفرق بينه وبين أهله وينفى سنة (٢) .

وهي مقالهما من حيث الدلالة على عدم وجوب التعريق رواية رفاعة بن موسى على نقل الصدوق أنه سئل أبعد الله عليه السلام عن الرجل يرى قبل أن يدخل بأهله أبرجم ؟ قال لا ، قلت هل يعرف بينهما إذا رنى قبل أن يدخل بها ؟ قال لا . (٣) والمراد من التفريق يحتمل أن يكون التعريق من حيث المكان بينه وبين أهله بالالزام بعدم مصاحبة أهله معه في محل النفي ، وبمحتمل أن يكون هو التطبيق وإجباره على طلاق زوجته ولكنه لم يقع شيء من الأمرين مورداً لاقراء الأصحاب .

ثم إن ذكر الرأس في الرواية الثانية قريبة على عدم كون المراد من الشعر في الرواية مطلق الشعر الشامل للتحية والحاجب بل خصوص شعر الرأس مع ظاهره حلق جميع شعر الرأس لأنه المتفاهم منه فلا يكفي حلق شعر الناصية فقط كما عن المقتنة والمراسم وكونه شاعراً لإدخاله في الحكم أصلاً .

ثم إنه قد عبر في الرواية الأولى بالجز وفي الثانية بالحلق فإن قلنا بأن الثاني

(١) قل أبواب حد الزنا الباب السابع ج - ٧

(٢) قل أبواب حد الزنا الباب السابع ج - ٨

(٣) قل أبواب حد الزنا الباب السابع ج - ٩

اخص من الاول فاللازم التقييد وتحصيص الحكم بالخلق وان قلنا بالمغايرة فالظاهر ان لحكم هو التحجير بين الامرين هذا تمام الكلام في المورد الاول .

المورد الثاني من موارد ثبوت الجلد خاصة. المرثة اليالعة العاقلة ذا رنى بها طفل وان كانت محصنة وقدم البحث فيه في المسئلة الذية ون مقتضى صحيحة ابي بصير المتقدمة عدم ثبوت الرجم عليها معللانا الذي يحكمها ليس بمدرك وكذا موثقة ابي مريم بقاء على ما استفدنا منها فراجع .

المورد الثالث: المرثة غير المحصنة اذا رنت وفي الجواهر في شرح قول المحقق : واما المرثة فعليها الجلد مائة ولان تعريب عليها ولاجر قال: بلحلاف معتدبه اجده بل في كشف اللثام الاتفاق عليه في الظاهر في الثاني ، وعن لحلاف والعبية وطاهر المسوط الاجماع عليه في الاول نعم عن ابي ابي عقيل والجبين ثبوت التعريب عليها .

واما بالنظر في الروايات فالنص الدال على الجر مورده الرجل ومع احتمال الاختصاص به خصوصاً بملاحظة الفتاوى لامجال لالءاء الحصوية والعذى من الرجل الى المرثة اصلاً .

واما ماورد في التعريب فمقتضى الروايات الصحيحة المتقدمة كصحيحة لحسين وصحيحة عبدالرحمن ثبوت المي في المرثة ايضاً ولكن الفتوى على خلافها وثبوت الشهرة او الاجماع على عدم خصوصاً مع كون مستندهم في تعريب الرجل نفس هذه الروايات تدل على اطلاعهم على رأى الاثمة <sup>عليه السلام</sup> من طريق آخر ووصول هذا الرأى اليهم يداً بيد والافكيك لم يمتوا بهذه الجهة من الروايات الصحيحة المعترية. وهذا هو الوجه في اختصاص الحكم بالتعريب بالرجل لا ما ربما يقال من الاستدلال عليه بقوله تعالى : فعليه نصف ما على المحصات نظراً الى انه لو كانت المرثة الحرة يجب عليها التعريب لكان على الامة نصف ذلك مع ان الاجماع على

الرابع : الجلد والرجم معاً وهما حد الشيخ والشيخة اذا كانا محصنين  
فيجلدان اولاً ثم يرجمان . (١)

الخامس: الجلد والتقريب والجبر وهى حد السكر وهو الذى تزوج  
ولم يدخل بها على الاقرب . (٢)

مسئلة ٣ - الجز حلق الرأس ولا يجوز حلق لحيته ولا حلق حاجبه ،  
والظاهر لزوم حلق جميع رأسه ولا يكتفى حلق شعر العاصية . (٣)

مسئلة ٤ - حد السبي سة عن السلدة التى جلد فيها وتعين البلد مع  
الحاكم ، ولو كانت بلد الحد غير وطنه لا يجوز السبي منها الى وطنه بل  
لابد من ان يكون الى غير وطنه . ولو حده فى قلاه لا يسقط السبي فيسقيه  
الى غير وطنه ، ولا فرق فى البلد بين كونه مصرأ او قرية . (٤)

انه لا تغريب عليها وكذا ما يقال من انها لو عريت فاما مع محرم او روح ولا تزور اذرة  
وزر اخرى او بدونه وهو ابصاً غير جائز لقوله لَا يَحِلُّ لِمَرْأَةٍ أَنْ تَسَافِرَ مِنْ غَيْرِ ذِي  
محرم . وكذا ما يقال من ان الشهوة عالية فبهن والعلب ان ارجارهن عن الزناء  
لاستحيائهن من الاقارب ووجود الحفاظ لهن من الرجال وبالتغريب تحرح من ايدى  
الحفاظ لهن من الرجال ويقل حيائهن لبعدهن من اقاربهن وربما اشتد فقرهن فيصير  
مجموع ذلك سبباً لافتتاح باب هذه الفاحشة العظيمة عليهن وربما يفهرن عليه اذا بعدن من  
الاقارب فان شيئاً من ذلك لا يصلح دليلاً فى مقابل الروايات الصحيحة كما لا يحفى  
فلوجه ما ذكر .

- (١) فتدكلمنا فى هذا القسم فى القسم الثانى من اقسام حد الرنا مفصلاً .
- (٢) قد مر البحث فى هذا القسم فى القسم الثالث من تلك الاقسام ابصاً .
- (٣) قد وقع البحث فى هذه الجهة فى ذيل البحث فى المورد الاول من الموارد  
الثلاثة التى يثبت فيها الجلد خاصة .
- (٤) فى هذه المسئلة جهتان من البحث :

الاولى . فى مقدار النفى من حيث الزمان والظاهر انه السة لدلالة كثير من الروايات المتقدمة على التقييد بها وبها يقيد اطلاق ما كان حالياً عن هذا القيد وغير متعرض لاعتبار السة مع انه لاحلاف فيه ظاهراً .

الثانية : ان التعريب هل هو من مصره الذى هو وطن الرانى او من بلد اجدد ووقوع الحد عليه او من محل وقوع الزنا وتحقق الجاية ؟ وجوه حكى لثالث عن الشيخ فى المبسوط .

ويدل على الاول صريح رواية عبدالله بن طلحة المتقدمة لمشتملة على قوله عن نفي سة من مصره وظاهر رواية محمد بن قيس المتقدمة ايضاً المشتملة على قوله نفى سة فى غير مصرهما فان طاهرها نفى السة من مصرهما الى غيره .

وعسى الثانى رواية ابي بصير المشتملة على قوله عن نفي سة من مصره : نعم من التى جلد فيها الى غيرها ورواية سماعة المشتملة على قوله عن نفي سة من الارض التى جلد فيها الى غيرها .

واما رواية منى الحائط المشتملة على قوله عن نفي سة من الارض الى بلدة يكون فيها سة فقد احتمل فى الجواهر ظهورها فيما قاله الشيخ مع انه ممنوع ونظيرها رواية حنان بن سدير المشتملة على قوله عن نفي سة من مصره : ونفى من المصر حولاً .

ثم ان هنا بعض الروايات الظاهرة فى ان النفى من بلد الى بلد كرواية الحلبي عن ابي عبدالله عليه السلام قال النفى من بلدة الى بلدة ، وقال : قد نفى على عليه السلام رجلين من الكوفة الى البصرة . (١) ورواية الحلبي المتقدمة على نقل الصدوق المشتملة على زيادة : والنفى من بلد الى بلد . قال وقد نفى امير المؤمنين من الكوفة . (٢)

(١) تل بواب حد الزنا ، الباب الرابع والعشرون ج - ١

(٢) تل ابواب حد الزنا الباب الاول ج - ١٠

مسئلة ٥ - في تكرار الزنا مرتين او مرات في يوم واحد او ايام متعددة بامرأة واحدة او متعددة حد واحد مع عدم اقامة الحد في حالها ، هذا اذا اقتضى الرنا المسكر نوعاً واحداً من الحد كالجلد - مثلاً - وأما ان اقتضى والظاهر عدم تعدد الرواية كما اشربا اليها مراراً .

والظاهر ان المراد منه في جانب المسمى اليه لزوم كون المعنى الى ما هو محل الاقامة لجماعة ومسكناً لهم فلا يجوز المعنى الى محل خال من لوازم الحياة ووجود الجماعة واما في جانب المعنى منه فلم يعلم المراد منه خصوصاً مع تكثير البلد وعدم اضافته الى شيء ويمكن ان يكون المراد منه انه مع تحقق الرنا في فلاة مثلاً لا بد وان يكون المعنى من البلد لامن محل وقوع الرنا .

وكيف كان فالظاهر انه بملاحظة ان التعريب والمعنى نوع من العذاب والعقوبة قد حكم الشارع بثبوته في موردته ينسق الى الذهني انه لا بد وان يكون من موطن الشخص ومحل اقامته واستراحته وعليه فذكر بلد الحلد والمعنى منه لعله كان بملاحظة ان العالب كون بلد الحلد هو بلد الراي ونحقق اجراء الحد عليه فيه لاشتمال المسافرة في تلك الاعصار على مشقة شديدة وانقارها الى وسائل كثيرة بخلاف هذه الاعصار وعلى ما ذكرنا لا يبقى مجال لاحتمال جواز التعريب من محل العقوبة واجراء الحد الى موطنه لو كان معابراً له واما العكس ولظهر انه ايضاً غير جائز لمسافرته لما يدل على المعنى من بلد الحلد وكون الانحاذ هو العالب لا يقتضى رفع اليد عن ظهوره وعليه فمقتضى الاحتياط اللزم كون المسمى اليه غير بلد الراي وغير بلد الحلد .

واما ما افيد في الدليل من عدم سقوط المعنى لو تحقق الحد في فلاة بل اللزم نفيه الى غير موضعه فلانه لا دليل على السقوط في هذه الصورة وان حكى عن كشف اللثام السقوط لا ان يكون من منازل اهل الدو فيكون كالمصر

ثم انه من الواضح عدم كون المراد من المصر والبلد الواقع في النصوص ما يقابل القرية بل اعم منها كما لا يخفى .

حدوداً محتملة كان يقتضي بعضه الجلد خاصة وبعضه الجلد والرجم أو الرجم  
فالأظهر تكراره بتكرار رسمه . (١)

(١) في مسألة التكرار فروع قد أشار إلى جميعها المتى .

الاول : ما اذا اقيم عليه الحد في خلاله فانه لا يسمى الاشكال في ترتيب حد  
آخر على الزناء الواقع بعد اقامة الحد لانه لا موجب للعدم بعد تحقق موضوعه وثبوت  
معصية رائدة مترتب عليها الحد في لسان الدليل وترتبه على العمل الاول لا يؤثر في  
عدم ترتبه على الثاني كما انه لا يؤثر في رفع حرمة ولا مجال للاشكال في هذا الفرص  
الثاني : ما اذا كان مقتضى الرنا المتكرر حدوداً محتملة كان ربي بكرة ثم ربي  
محصاً والظاهر في هذا الفرص تكرار الحد وترتب الحدود المحتملة لتحقيق الموضوع  
بالإضافة إلى كل واحد منها ولا مجال لمسئلة التداخل هنا بعد كون الاحكام متعددة  
حتى لو كان مقتضى واحد منها ثبوت الحد فقط ومقتضى الآخر الجلد والرجم معاً  
كما مثل به في المتى يقع التكرار بالإضافة إلى الحد ايضاً فصلاً عن ثبوته مع الرجم  
لان الجلد المنضم إلى الرجم انما كان مأخوذاً بعنوان جرم الحد فيما يرمع الجلد  
الذي هو تمام الحد والظاهر خروج هذا الفرص عن اطلاق كلام من اكتفى بالحد  
الواحد في مورد الرنا المتكرر خصوصاً مع ملاحظة ما سيأتى في المسائل الالتيمة من  
انه في صورة اجتماع الجلد والرجم لا بد من تقديم الجلد واجرائه ولا ثم الرجم  
ولا وجه لحملها على ما اذا كان ثبوتها في رياء واحد كما في الشيخ والشيخة المحصين  
فتدبر .

الثالث : ما اذا كان مقتضى الرنا المتكرر حداً واحداً ولم يتخلل اجراء الحد  
في اليين وكان من الممكن تكرره كما في الجلد دون ما اذا لم يكن كما في الرجم  
والمشهور بين الاصحاب ثبوت حد واحد بل استداليها العلامة في المسئلة وهو شعر  
كما في الجواهر يوصلها حد الاجماع لعدم حجيتها عنده مع عدم وصولها إلى  
ذلك الحد وهذا من دون فرق بين ما اذا كان الرنا المتكرر بامرأة واحدة وما اذا كان

بنسوة متعددة ولكن المحكى عن الاسكافي والصدوق هو التخصيل والحكم بالتكرار في العرص الثاني استناداً الى رواية ابي بصير عن ابي جعفر عليه السلام قال : سئلته عن الرجل يزني في اليوم الواحد مراراً كثيرة قل : فقال : ان زنى بامرأة واحدة كذا وكذا مرة وما عليه حد واحد فان هورنى بنسوة شتى في يوم واحد وفي ساعة واحدة فان عليه في كل امرأة فجرها حداً . (١)

والمناقشة في السد باعتبار اشتماله على من ابي حمزة وهو وقع في ضعف مدفوعة بان رواية الحسن بن محبوب الذي هو من اصحاب الاجماع يجبر الضعف فلا وجه لما في الرياض من انه قاصر السند .

كما ان لمناقشة في الدلالة باعتبار تقييد الحكم بالتعدد بما اذا كان في يوم واحد وفي ساعة واحدة مدفوعة ايضاً بان التعرص لذلك انما هو باعتبار كونه الفرد الحفي وان الحكم حارفي سائر الافراد بطريق اولي .

والعمدة اعراض الاصحاب عن هذه الرواية وطرحهم لها مع كونها بمنزلة ومنظرهم وهذا يكشف كما اشربا اليه في المسئلة السابقة عن وصول رأى الامام عليه السلام اليهم يدأ بيد وخلقاً عن سلف واطلاعهم على عدم كون الرواية مطابقة لرأيهم - عليهم السلام - .

واحتمال كون مستند الاصحاب في هذه المسئلة قاعدة التداخل المعنونة في الاصول مردود بشوت الاختلاف فيها لان مقتضى القاعدة عدم جماعة منهم عدم التداخل كما يظهر بالمراجعة الى الاصول .

نعم ذكر صاحب الجواهر - قدس سره - انه لا يكون المقام من صغريات قاعدة التداخل وعدمه اصلاً وتقريب كلامه ان مورد تلك القاعدة ما اذا كان الحكم المترتب على الطبيعة موضوعه فعل المكلف وعمله القابل للتكرار والتعدد كالزنا - مثلاً - واما

مسئلة ٦- لو تكرّر من الحرّ غير المحصن ولو كان امرئة فاقيم عليه الحد ثلاث مرات قتل في الرابعة وقيل : قيل في الثالثة بعد اقامة الحد مرتين وهو غير مرضى . (١)

في المقام فالحكم انما ترتب على عنوان الرانية والرائى كما في الاية الشريفة ومن الواضح ان تكرّر العمل لا يوجب تكرّر عنوان الرانى وتعدده ضرورة ان الرنى واحد وان كان الزنا واقفاً مكرراً .

والايراد عليه بان تعليق الحكم على وصف الرانى مشعر بالعلية فيستلزم منه كون السبب هو الرنا مدفوع اولاً بعدم كفاية الاشعار بمجرده وثانياً بان اللازم ملاحظة موضوع الحكم وهو الرانى الذى لا يكون متعدداً . كما ان الايراد عليه بان لارمه عدم تكرّر الحد ولومع التخلل في البين واضح الدفع .

وبالجملة لا محصن عن الحكم بما في المتن اما لاجل كشف الشهرة مع وجود النص على خلافها عن رأى المعصوم عليه السلام لما افاده صاحب الجواهر رحمه الله (١) ما اختاره في المتن هو المشهور وعن الانتصار والعية الاجماع عليه . والقول للاحرم محكى عن الصدوقين والحلى بل عن السرائر الاجماع عليه وهما قول ثالث ذهب اليه الشيخ - رحمه الله - في كتاب الخلاف قال : « اذا جلد الزانى الحر المكر اربع مرات قتل في الخامسة وكذلك في القذف بقتل في الخامسة والعقد بقتل في الثامنة ، وقد روى أن الحر يقتل في الرابعة وحالف جميع الفقهاء على ذلك وقالوا عليه الحد بالعلم ما يلع دليلاً اجماع الفرقة واختارهم . والظاهر ان معتد اجماعه هو اصل ثبوت القتل في مورد التكرار في مقابل العامة المكبرى له راساً لا ثبوته في الخامسة كما لا يخفى .

وكيف كان فالندليل على القول الثانى صحيحة يونس عن ابى الحسن



الماضى عليه السلام قل: اصحاب الكبائر كلها اذا اقيم عليهم الحد مرتين قتلوا فى الثالثة (١)  
فانها يدل بعمومها على ثبوت الحكم فى الرنا الذى هو من الكبائر .

والدليل على قول المشهور وثقة ابى بصير قال: قال ابو عبد الله عليه السلام - الراوى  
اذا زنى يجلد ثلاثاً ويقتل فى الرابعة يعنى جلد ثلاث مرات. (٢) و لتفسيره وان كان  
من الراوى الا انه لا يكون محالاً للطاهر بل العادة فى نفسه ظاهرة فى ذلك بقربة  
قوله : فى الرابعة .

ورواية محمد بن منان عن الرضا - عليه السلام - فيما كتب اليه : وعلة القتل بعد  
اقامة الحد فى الثالثة على الزانى والرانية لاستحقاقهما وقلة مبالتهما بالضرب حتى  
كانه مطلق لهما ذلك وعلة اخرى ان المستخف بالله وبالحد كافر فوجب عليه القتل  
لدخوله فى الكفر. (٣)

وقوله . فى الثالثة متعلق باقامة الحد لا بالقتل لقربه منه اولا ولان قوله : على  
الزانى . . . متعلق باقامة الحد قطعاً ولا مجال لارجاع ما وقع فى اليس الى القتل  
كما لا يخفى .

والجمع بين هاتين الروايتين والصحيحة المتقدمة اما هو بالتخصيص لانها  
دالة بالعموم وهما واردتان فى مورد الزنا فيجب التخصيص فلامحيص عن قول  
المشهور واما القول لثالث فلم يعرف له مستند اصلاً ويمكن ان يكون مستنده ماورد  
فى الرواية الواردة فى المملوك من قوله : لان الحر اذا زنى اربع مرات واقيم عليه  
الحد قتل ولكن فى نفس الرواية شواهد على أن المراد هو القتل فى الرابعة فراجع  
ثم ان تقييد الموضوع بالحر انما هو لاحل ان المملوك لا يقتل فى الثالثة او

(١) قل ابواب حد الزنا الباب العشرون ح - ٣

(٢) قل ابواب حد الزنا الباب العشرون ح - ١

(٣) قل ابواب حد الزنا الباب العشرون ح - ٤

مسئلة ٧ - قالوا الحاكم بالخيار في الدمى بين اقامة الحد عليه وتلييمه الى اهل نخلته وملته لتقسوا الحد على معتقدهم ، والاحوط اجراء الحد عليه هذا اذا زنى بالذمية او الكافرة والا فجرى عليه الحد بلا اشكال . (١)

الرابعة بل في الثامنة او التاسعة وحيث انه غير متلى به فقد ترك التعرض لحكمه . كما ان التقييد بغير المحصن انما هو لعدم جريان هذا الحدث في المحصن لانه باجراء الحد عليه مرة لا يبقى موضوع للمرة الثانية فصلا عن القتل كما ان التعميم للمرثة انما هو لاجل عموم الدليل او اطلاقه والتعبير بالزاني في الموثقة لا يفيهم منه الخصوصية بوجه اصلا . نعم لا بد من الالتفات الى ان القتل لا يكون مترئاً على التكرار بما هو بل انما هو من آثار اقامة الحد عليه مرتين او ثلاثة فاذا ترتب حد واحد على الرنا المتكرر الف مرة كما مر في المسئلة السابقة لا يوجب ذلك ترتب حكم القتل بل يتوقف على ترتب حد آخر اوحدين .

(١) المشهور في المسئلة هو الحكم بالخيار بل قل في الجواهر : لا خلاف اجمده فيه كما عن بعضهم الاعتراف به بل في الرياض جعله لحجة . ويدل عليه امران : الاول طاهر الكتاب بل صريحه قل الله تبارك وتعالى : فان حرؤك فاحكم بينهم او اعرض عنهم وان تعرض عنهم فلن يصروك شيئاً وان حكمت فاحكم بينهم بالقسط ان الله يحب المقسطين . (١) ولكن ربما يتوهم ان قوله تعالى بعد ذلك مع فصل خمس آيات : واورلنا اليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيماً عليه فاحكم بينهم بما اورل الله (٢) ناسح للآية الاولى لظهورها في تعيين الحكم على ما تقتضيه الشريعة الاسلامية ويؤيده ما حكى في بعض التفاسير عن ابن عباس من كونها منسوخة بالآية الثانية .

(١) سورة المائدة آية ٤٢

(٢) سورة المائدة آية ٤٨

ولكن السياق يشهد بعدم كونها ناسحة لئلا انطاع نزولها مع لايات المتعددة  
الاحرى في واقعة واحدة ودقعة واحدة كما يظهر بملاحظة شأن نزولها وهو على ما في  
«المجمع» ملخصاً حاكيه عن لياقته وجماعة من المعسرين ان امرأة من خبيروت  
شرف يسهم رنت مع رجل من اشرفهم وهما محصنان فكرها وارجعهما فارسلوا الى يهود  
المدينة وكتبوا اليهم ان يسئلوا النبي عن ذلك طمعاً في ان يأتي لهم برخصة فانطلق قوم  
فقالوا يا محمد حزن عن الرائي والزانية اذا احصيا ما حدهما فقال: وهل ترصون بقضائي  
في ذلك قالوا نعم هل جبرئيل بالرحم فاحبرهم بذلك فابوا ان ياحدوا به فقال جبرئيل  
اجعل بيبك وبينهم ابن صوريا ووضع له فقال النبي هل تعرفون ابن صوريا قالوا نعم  
قال فأي رجل هو بيبكم قالوا : اعلم يهودي بقى على سهر الارض بما بول الله عني  
موسى قل فارسلوا اليه ففعلوا فاناهم صد الله من صوريا فقال له النبي اني انشدك الله هل  
تجدون في كتابكم الرحم على من احصى قال ابن صوريا نعم الى ان قل فامر بهما  
النبي فرجما عند باب المسجد .

هذا مصفاً الى انه لا مجال لاحتمال السح بوجه لعدم المسافاه بين الايتين بعد  
صراحة الاولى في التحيير وظهر الثابتة في التعيين وعدم المعارضة بين النص والظاهر  
كما هو واضح .

الامر الثاني : وجود طائفتين من الروايات في المسئلة يكون مقتضى لجمع  
بيهما هو لحمل على التحيير لظهور احديهما في تعيين الحكم على وفق الاسلام وظهر  
الثابتة في تعيين الحكم على طبق مذهبه ومقتضى قوايه .

اما الطائفة الاولى فهي رواية علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر عليه السلام  
قال : سمته عن يهودي او نصراني او مجوسي احد رانياً او شارب حمر ما عليه ؟ قال  
يقام عليه حدود المسلمين اذا فعلوا ذلك في مصر من امصار المسلمين او في غير امصار

المسلمين اذا رفعوا الى حكام المسلمين . (١) .

وصحيفة ابى بصير قال : سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن دية اليهود والنصارى والمجوس قال : هم سواء ثمانمائة درهم ، قلت : ان احتوا فى بلاد لمسلمين وهم يعملون الفحشة ابقام عليهم الحد قال : نعم يحكم فيهم باحكام المسلمين . (٢)  
واما الطائفة الثانية فهى رواية اسماعيل بن ابى زياد - السكونى - عن جعفر بن محمد عن آبائه عليهم السلام ان محمد بن ابى بكر كتب الى على عليه السلام فى الرجل زنى بالمرأة اليهودية والنصرانية ، فكتب عليه السلام اليه : ان كان محصناً فارجعه وان كان يكرأ فجلده مائة جلدة ثم ائفه واما اليهودية فابعت بها الى اهل ملها فليقبضوا فيها ما احبوا (٣) .  
ومارواه فى كتاب العارات عن الحارث عن ابيه قال بعث على عليه السلام محمداً بن ابى بكر اميراً على مصر فكتب الى على عليه السلام يستله عن رجل مسلم فحرباً امرأة نصرانية وعن قوم رنادقة ... فكتب اليه على عليه السلام ان اقم الحد فيهم على المسلم الذى فجر بالنصرانية وادفع النصرانية الى النصارى يقصون فيها مشاؤا وامره فى لزندقه . (٤)  
والظاهر اتحادها مع الرواية الاولى بمعنى كون الكتابة مرة واحدة غاية الامر تعدد الناقل .

وقد عرفت ان مقتضى القاعدة الحمل على التخيير لان الظهور فى كليهما ظهور اطلاقى وهو موقوف على عدم وجود القرينة على التقييد مع ان الطرف الاخر صالح للمقيدة بقرينته يرفع اليد عن الظهور ويرتفع التعين من اليين .  
ويؤيد التخيير ايضاً رواية ابى بصير عن ابى جعفر عليه السلام قال : ان الحاكم اذا اتاه هل

(١) ثل ابواب مقدمات الحدود الباب التاسع والعشرون ج - ١

(٢) ثل ابواب ديات النفس الباب الثالث عشر ج - ٨

(٣) ثل ابواب حد الزنا الباب الثامن ج - ٥

(٤) ثل ابواب حد الرنا الباب الحصون ج - ١

الثورية واهل الانجيل يتحاكمون اليه كان ذلك اليه ان شاء حكم بيهم وان شاء تركهم (١) نظراً الى ان موضوع الحكم بالتخيير فيها وان كان مورد التحاكم والتخاصم الا ان المستفاد منها ثبوت التخيير فى جميع الموارد كما لا يمتنع .

ثم ن طاهر عبارات الفقهاء ان احد طرفى التخيير هو دفعه الامم الى اهل نحلته ليقبوا الحد على معتقدهم ومرجع ذلك الى عدم الاكتفاء بمجرد الاعراض والترك وعدم الدخلة ولكنه فسر الدفع فى محكى كشف اللثام بالاعراض قال : فان الدفع ليقبم عليه من الحد ما يراه امر بالمسكران خالف الواجب فى شرعا نعم يجوز اذا وافقه . وبؤيده التعبير بالاعراض فى الآية الشريفة وبالترك فى رواية ابى بصير الاحيرة .

ولكن الظاهر انه لامجال لرفع اليد عن مثل رواية السكونى الظاهرة فى لزوم لدفع الى المصارى والتسليم اليهم حتى يقتصوا فيها ما يشاؤا ولا مجال معه لدعوى كون الدفع امراً بالمسكران خالف الواجب فى شرعا لعدم احاطتنا بمصالح الاحكام والفتية تابع لسدليل ههنا اجتهد فى مقبل النص والفتوى كما فى الجواهر وبمثل الرواية بفسر لاعراض فى الآية ويقال بانه ليس لمراد منها مجرد الترك بل الترك والارحاع الى قصنتهم فتدبر .

ثم نه يظهر من المتن التريديد فى اصل الحكم بالتخيير حيث نسب هذا الحكم لى الاصحاب واحتياط لزوماً اجراء احكام الاسلام عليه ولعله لاحل كون لحكم على خلاف القاعدة لان مقتضاها تعيين اجراء احكام الاسلام بعد ثبوتها بالاصافة الى المسلمين والكافرين والحكم على خلاف القاعدة يحتاج ثبوتنه الى دليل قوى وليس من بين الادلة المذكورة ما يطبق على قول الاصحاب الارواية السكونى وهل يمكن اثبات مثل هذا الحكم بها .

ولكن بعد ملاحظة ما ذكرنا يظهر انه لا مجال للمناقشة في اصل التخيير لدلالة الكتاب والسنة مصافاً الى الفتاوى عليه .

بقي الكلام في الفرض المذكور في الدليل وهو ما اذا رني الدمي بالمسلمة وقد نفى الاشكال في المتن عن اجراء الحد عليه - اى متعباً - تبعاً لصاحب الجواهر حيث قال : على لامام قتله ولا يجوز الاعراض لانه هنك حرمة الاسلام وخرجه عن الذمة اقول : ان كان مراده انه بذلك يحرح حقيقة من الذمة ويدخل في الكافر الحرى الذى يجب قتله ليس الا من الواضح عدم خروج الدمي بذلك عن عنوان الذمة بحيث صار من مصاديق الكافر الحرى .

وان كان مراده ان الاسلام حكم في هذا المورد بثبوت القتل كما عرفت في الموارد الثلاثة التى كان الحكم فيها القتل فذلك لا يدعى ثبوت التخيير لان القتل انما هو حكمه في الاسلام اذا اريد اجراء احكام الاسلام عليه واما اذا دفع الى حكمهم فلا ولا جملة فاي فرق بين هذه الصورة وبين ما اذا رني بذات محرم من النسب من جهة كون حكم لاسلام في كليتهما هو القتل ومجرد كون الموضوع للقتل في المقام هو الدمي بخلاف الزنا بذات المحرم الذى هو اعم من المسلم والكافر لا يقتضى الفرق لانه بعد فرض كون دليل التخيير حاكماً على الادلة الاولى وضرراً اليها لا تكون هذه الجهة بعارة لعدم ملاحظة النسبة في مشكلة الحكومة بوجه .

ولكن التحقيق ان نسبة ادلة التخيير الواردة في خصوص الدمي الى ادلة الحدود كدليل الرنا بذات محرم هي نسبة التخصيص او التقييد لان ادلة الحدود واردة في مورد عموم المكلفين من المسلم والكافر وادلة التخيير بمنزلة الاستثناء الوارد عليها كانه قبل الزنا بذات محرم يوجب القتل من اى شخص تحقق الا اذا كان الزانى ذمياً فانه لا ينتمى فيه القتل بل يتخير الحاكم بينه وبين ان يدفعه الى حكمهم حتى يقضوا فيه ما احبوا .

و اذا كانت النسبة كذلك فمن الواضح انه لا مجال لكون ادلة التخيير محصورة

مسئلة ٨ - لايقام الحد رجماً ولاجلداً على الحامل ولو كان حمله من الرنا حتى تصع حملها وتخرج من نقاسها ان خيف فى الجلد الضرر على ولدها ، وحتى ترصع ولدها ان لم يكن له مرضعة ولو كان جلدأ ان خيف الاضرار برضاعها ، ولو وجد له كافل يجب عليها الحدمع عدم الخوف عليه (١)

لما ورد فى الدمى اذا رنى بالمسلمة لان النسبة بينها وبينه تكون على العكس بمعنى ان ماورد فى الدمى الرنى بالمسلمة يكون محصصاً لأدلة التحجير ومنزلة الاستثناء لها فتصير النتيجة تعيين القتل فى هذا المورد كما افيدى المتى .

(١) اما عدم اقامة الحد على الحامل ولو كان حمله من الرنا فيدل عليه مصداقاً الى ما فى الجواهر من قوله : بلا خلاف اجده نصاً وفتوى بل ولاشكال مع فرض خوفا الضرر على ولدها لو حدثت ما رواه المعيد فى الارشاد عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال لعمرؤ قد رنى بحامل قد رنت فامر برحمها فقال له على سبيل ذلك سبيل عليها ، اى سبيل لك على ما فى بطنها والله يقول : ولا تزر ورارة ذرا حرى ، فقال عمر لا عشت لمعضلة لا يكون لها ابو الحسن عليه السلام ثم قال : فما اصنع بها يا بالحسن قل : احتط عليها حتى تلد ، فداولدت ووجدت لولدها من يكفله فاقم لحد عليها (١) وموردها وان كان هو الرجم الا انه يستعاد منها خصوصاً بملاحظة الاستشهاد بالاية انه لايجوز اقامة حد الجلد ايضاً اذا كان مضرراً بالولد كما ان استداد الاصحاب الى الرواية فى الفتوى لمذكورة يوجب جبر صغفها بالارسال خصوصاً بملاحظة الاستشهاد المذكور .

واما عدم اقامة لحد عليها حتى تخرج من نقاسها فالظرف انه ان كان الحد هو الرجم وقدمات الولد حين وضعه او ولد ميتاً لامانع من رجمها اصلاً لكون مورد الرواية السابقة صورة وجود الولد وليس ها ما يدل على تأخير الرجم بل لاوجه له

نعم لو كان الحد هو الرحم وكان الولد موجوداً لا بد من ملاحظة الولد وانه هل يوجد له كافل ام لا وانه هل يكون هناك خوف بالاصافة اليه ام لا والمشأى الرواية المتقدمة بصيغة الاستشهاد المذكور فيها .

واما لو كان الحد هو الجلد فان كان في ذلك خوف التلف بالاصافة ليها فالظاهر لروم التأخير لقول امير المؤمنين عليه السلام ان امة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ربت فامرني ان اجلدھا فاداهي حديث بعاس فحشيت ان اجلدھا فاقلھا فذكرت ذلك للسّي عليه السلام فقال دعھا حتى ينقطع دمھا ثم اقم عليها الحد . (١) كما انه لو كان في ذلك خوف الضرر على ولدها يلزم التأخير كما يستند من رواية الارشاد المتقدمة .

ومما ذكرنا تظهر المناقشة في عبارة المتن من جهتين : من جهة ان مقتضى اطلائها (روم) تأخير الرجم حتى تخرج من نفسها ولو فرض موت الولد حين وضعه - مثلاً - مع انه لا دليل عليه وان كان مقتضى جملة من الروايات المرسنة المنقولة في المستدرك عن الجمعيات والدعائم والعولي عدم اقامة الحد على النفساء مطلقاً حتى تظهر الا ان الظاهر عدم الترام الاصحاب به وان كان مقتضى جملة من عباراتهم ايضاً ذلك كعبارة المحقق في الشرايع لكن صاحب الجواهر - قد - قد صرح بانه لو مات الولد حين وضعه رجعت من غير اشعار باحتمال الخلاف في المسئلة .

ومن جهة تقييد الحروح من النفس بخصوص ماداً حيف الضرر في لحد على الولد مع انه ربما يحاف على نفسها ايضاً كما عرفت في الرواية المتقدمة .  
واما عدم اقامة الحد عليها حتى ترصع ان لم يكن له مرضعة فيدل عليه مصافاً الى رواية لارشاد المتقدمة لان الاحتياج الى المرضعة اقوى من الاحتياج الى الكافل موثقة عمار الساباطي قال : سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن محصة ربت وهي



حبلى قال : تفر حتى تصح ما في بطنها وترصع ولدها ثم ترجم . (١)  
ويؤيده البوي انه قل لها حتى تصح ما في بطنك فلما ولدت قال : اذهبي  
فارضعيه حتى تعظميه . (٢)

والسوى الآخر انها لما ولدت قال : اذن لا ترجمها وتدع ولدها صغيراً ليس  
له من يرضعه فقام رجل من الانصار فقال : الي رصاعه يا بني الله فرجمها . (٣)  
ولكن ظاهر رواية ابي مريم خلاف ذلك حيث انها تدل على انها بعدما اقرت  
بالضجور اربع مرات امر امير المؤمنين عليه السلام بها فحبست وكانت حاملاً فترصع بها  
حتى وصعت ثم امر بها بعد ذلك فحمرلها حفيرة ... (٤) ولكنها لاتصلح للمعارضة  
لما ذكر لامكان حملها على صورة وجود الكافل والمنصدي للرضاع .

واما وجوب اقامة الحد عليها مع وجود الكافل والمنصدي للرضاع فيدل  
عليه ايضاً - مضافاً الى رواية الارشاد لدلائلها على وجوب الاقامة مع وجود من يكفل -  
رواية ميثم المعصلة المتقدمة في بعض المباحث السابقة (٥) الطاهرة في تأخر الحد  
عن مسألة الكفالة ولكن تحرى فيها المناقشة من وجهين احدهما كون التأخير فيها  
قبل ثبوت الحكم عليها بسبب الاقرار وقبل تحجر الحد حيث لم يشأ بالاقراءات  
الاربعة بعد وثانيهما من جهة كون الكفالة المذكورة فيها هي الكفالة بعد تامة  
الرضاع حولين كاملين حتى يعقل الولدان يأكل ويشرب ولا يتردى من سطح  
ولا يتهور في نثر مع ان الكفالة في كلام الفقهاء هي التصدي للرضاع ذلك المقدار  
وهي الواقعة مقام المرصع .

ولكن يمكن رفع المناقشة من الجهة الاولى بظهور الرواية في تأخر الرجم

(١) تل ابواب حد الرما الباب السادس عشر ح - ٤

(٢) و (٣) سنن يهفي ج - ٨ - ص - ٢٢٩

(٤) تل ابواب حد الرما الباب السادس عشر ح - ٥

(٥) تل ابواب حد الرما الباب السادس عشر ح - ١

مسئلة ٩ - يجب الحد على المريض ونحوه كصاحب القروح والمستحاضة اذا كان رجماً او قتلاً . ولا يجلد احدهم اذالم يجب القتل او الرجم خوفاً من السراية ويستظر السرة ، ولولم يتوقع السرة او رأى الحاكم المصلحة في التعجيل ضربهم بالصفت المشتعل على العدد من سباط او شماريح ونحوهما ، ولا يعتمر وصول كل سوط او شمراخ الى جسده فيكفي التأثير بالاجتماع وصدق مسمى الصرب بالشماريح مجتمعا ، ولو برء قبل الضرب بالضفت حد كالمصحح ، واما لو برء بعده لم يعد . ولا يؤخر حد الحائض ، والاحوط التأخير في النساء . (١)

عن ذلك وان كان موردها قل تنجز الحد بسبب الاقرار .

ثم ان المحكي عن كشف اللثام انه قال بعد نقل هذه الرواية : ولما لم يكمل نصاب الاقرار الا بعد ذلك لم يترصع لولدها والادلهاظر وحونه والاجرة من بيت المال ان لم يتبرع احد ولا كان للولد مال اذ ليس في الحدود نظر ساعة اذ لا مانع . واورد عليه في الجواهر بان اطلاق الموثق والسوى المزبورين يقضي بعدم وجوب ذلك مصافاً الى الاصل وبناء الحدود على التحفيف الذي يصلح ان يكون هذا وشبهه حذراً في تأخير .

ويؤيده ظهور رواية الارشادي وحود الكافل وحصوله بنفسه من دون تحصيائه والتابع عنه وكذا رواية مبني موردها ابصاراً ذلك فندر .

ثم انه قد قيد في المتن احراء الحد مع وجود الكافل بما اذا لم يتحقق الخوف عليه والظاهر ان المراد هو الخوف من جهة فقدان الام فانه قد يوجد الكافل بعد مضي سنة من حياة الولد مثلاً وفي مثله ربما يتحقق انس الولد بالام بمثابة يكون القراق والفصل موجباً لتحقيق الخوف عليه وعليه فلا بد من تأخير الحد الى ارتماع الخوف ورواله ووجهه يظهر مما ذكرنا .

(١) في هذه المسئلة فروع :

الاول : وجوب اجراء حصد الرجم والقتل على المريض وصاحب القروح والمستحاضة قال في الحواهر : بلا خلاف اجده فيه بل ولا اشكال لاطلاق الادلة والمهى عن تعطيل الحد وانه ليس فيه بظر ساعة والقرص ان يسهه مستوفاة فلا فرق بينه وبين الصحيح .

هذا ومقتضى اطلاق رواية السكوني الاتية في الفرع الثاني الواردة في المستحاضة الدالة على انه لا يقام الحد عليها حتى يقطع الدم عنها تأخير الرجم ايضاً ولكن الظاهر انه غير مفتى به .

ثم انه ذكر في محكى المسالك انه يحتمل جوار تأخيرها ان ثبت زناه بالافرار الى ان يبرء لان له سبيلا الى الرجوع وربما رجع بعد مرمى ، ومثله يأتي في رجمه في شدة الحر والمرد . وقد تبع في ذلك ما في القواعد من عدم الرجم في المراض والمستحاضة ان توهم سقوطه برجوعه او توثقه او فراره وعلل بالاحتياط للدم والابقاء عليه ما يمكن . وقد رده في الحواهر بقوله : وفيه ما لا يحصى ، والوجه فيه ان السقوط بمثل الرجوع لا يستلزم جواز التأخير بوجه اصلا .

الثاني : انه لا يجلد احدهم فيما اذا كان الجلد بمجرده لا مجتمعاً مع الرجم ضرورة انه مع الاجتماع لا يجوز التأخير كنفس الرجم فيما اذا كان هناك خوف من السراية بل يتوقع بهم البرء ويدل عليه روايات مثل :

رواية السكوني عن ابي عبدالله عليه السلام قال : اتى امير المؤمنين عليه السلام برجل اصاب حداً وبه قروح في جسده كثيرة فقال امير المؤمنين عليه السلام اقروه حتى تبرء لاتنكثوها عليه فتقتلوه . (١)

ورواية مسمع بن عبد الملك عن ابي عبدالله عليه السلام ان امير المؤمنين عليه السلام اتى برجل اصاب حداً وبه قروح ومرص واشباه ذلك فقال امير المؤمنين عليه السلام اخروه

حتى تترى لانسكا قروحاً عليه فيموت ولكن اذا برء جلدناه . (١) والظاهر ان هذا  
مع الرواية الاولى غاية الامر تعدد الراوى .  
ورواية السكوبي ابصاراً عن ابي عبد الله عليه السلام قال : لا يقام الحد على المستحاضة  
حتى ينقطع الدم عنها . (٢)

ثم الظاهر انه ليس المراد من قوله : فتقتلوه هو العلم شعيب لجلد للقتل من  
جهة نكا القروح وقشرها قبل ان تترى بل الخوف من جهة المعرضة لذلك كما ان  
الظاهر انه ليس المراد هو الخوف من ترتب القتل بل اعم منه ومن خوف الشدة  
وريادة المرض وحصول السراية ولولم يعلم بعدم ترتب القتل عليه اصلاً واشهد ان  
المتهم يعرض من ذلك هو ما ذكر خصوصاً مع ملاحظة ان العرض من التعذيب  
بالجلد هو حصول العذب له بهذا المقدار لا بالمرئى عليه كزيادة المرض والقتل  
وعليه والمستند من الروايات هو ما في المتن من التعبير بالخوف من السراية لملازمة  
لريادة المرض فيقتل يكون مجوراً للتأخير بطريق اولى .

الثالث . انه لو لم يتوقع البرء كالسرطاني في هذه الارمة والسل وبعض الامراض  
الاحمرى الارمة لسابقة واقتضت المصلحة بحسب نظر الحاكم المعجل في اجراء الحد  
فقد ذكر في المتن انه صريحهم بالصعوبة المشتمل على العدد من سباط وشماريح وبحوها  
ولمستند وجود روايات دالة على ذلك مثل : صحيحة ابي العباس عن ابي عبد الله عليه السلام  
قال اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم برجل دميم قصير قد مقي بطنه وقد دنت عروق بطنه قد فجر  
بامرأة فقلت المثرة : ما علمت به الا وقد دخل على قتل له رسول الله صلى الله عليه وسلم : ارئت؟  
فقال له : نعم ولم يكن احصن فصعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بصره وحضه ثم دعا بصدق  
فقداه مائة ثم صربه بشماريحه . (٣)

(١) ثل ابواب مقدمات الحدود الباب الثالث عشر ح - ٦

(٢) ثل ابواب مقدمات الحدود الباب الثالث عشر ح - ٢

(٣) ثل ابواب مقدمات الحدود الباب الثالث عشر ح - ٥

وموافقة سماعة عن ابي عبدالله عليه السلام عن ابيه عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه اتى برجل كبير البطن قد اصاب محرماً فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم يعرجون فيه مائة شمراخ فضر به مرة واحدة فكان الحد . (١)

ورواية يحيى بن عباد المكي قل : قال لى سفيان الثوري : انى ارى لك من ابي عبدالله عليه السلام - منرة فسله عن رجل زنى وهو مريض ان اقيم عليه الحد مات ( خافوا ان يموت ) ما تقول فيه ؟ فسلته فقال : هذه المسئلة من تلقاء نفسك او قل لك انسان ان تستلنى عنها ؟ قلت : سفيان الثوري مثلنى ان اسئلك عنها ، فقال ابو عبدالله عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اتى برجل احب مستقى البطن قد بدت عروق فحذيه وقد زنى بامرأة مريضة عامر رسول الله صلى الله عليه وسلم - ص - بعذق فيه شمراخ فضر به الرجل صريفة وضربت به المرأة صرية ثم حلى سبلهما ثم قرء هذه الآية : وخذيذك ضئناً فاغضب به ولا تهنث . (٢)

وبعض الروايات الاحرا الواردة فى المسئلة وان كان مقتضى ما اشرنا اليه مراراً كون هذه الروايات الحاكية لقصة الرجل الذى اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم - ص - به رواية واحدة حاكية عن قصة واحدة لاروايات متعددة باطرة الى قصايا كذلك .

وكيف كان مقتضى الجمع بين هذه الروايات وبين الروايات المتقدمة الواردة فى الفرع الثانى خصوصاً ملاحظة ورودها فى مورد المرض الذى يتوقع البرء فيه حمل هذه على ما لو لم يتوقع البرء فيه خصوصاً بعد كون موردها الاستسقاء الذى لم يكن قابلاً للعلاج فى تلك الازمة طاهراً نعم فيما اذا رأى الحاكم المصلحة فى التعجيل بجرى الحد بالحوائذ كورايضاً جمعاً بين وجود المصلحة وبين عدم ابداء المريض بالجلد زائداً على ما يقتضيه اصل الجلد وقد جمع الشيخ - قده - بينهما

(١) ثل ابواب مقدمت الحدود الباب الثالث عشر ح ٧

(٢) ثل ابواب مقدمت الحدود الباب الثالث عشر ح ١

بهذا الحق قال : لانه اذا كان اقامة الحد الى الامام فهو يقيمها على حسب ما يراه فان كانت المصلحة تقتضى اقامتها فى الحال اقامها على وجه لا يؤدى الى تلف نفسه كما فعل السى - ص - وان اقتضت المصلحة تأخيرها احرمها الى ان يبرء ثم يقيم الحد عليه على الكمال .

وكيف كان لا يشترط وصول كل سوط او شمراع الى جسده لاطلاق الادلة مع التمدد عادة نعم لا بد من صدق الصرب بالمجموع بحيث كان المؤثر هو الاجتماع بان يكسب بعضها على بعض حتى يناله الالم منها .

ثم ان الظاهر انه لا يجب بل لا يجوز تفريق الشياط على الابام وان احتمله بان يضرب كل يوم بعضاً منها حتى يستوفى لاطلاق الادلة المبرورة كما أنه لا يجوز التفريق بنحو خمسين سوطاً - مثلاً - وخمسين سمحوا الضعت لماذا كنعم لو اشتمل الصمغ على خمسين يضرب به دفعتين بل ثلثة اولى من الصربة به دفعة واحدة كما فى الجواهر . ولو برء قل ان يضرب اقيم عليه حد الصحيح وان كان فى حال ثبوت الزنا مريضاً لان الملاكة هو حال اجراء الحد لاحال ثبوت العمل كما هو ظاهر كما انه لو برء بعده لامجل لاحتمال الاعادة خصوصاً مع تصريح بعض الروايات المتقدمة بان ما اقيم عليه هو الحد .

الرابع : انه لا يؤخر حد الحائض رجماً كان او جلدأ اما الرحم فواضح واما الجلد ف لعدم كونه مرصاً بل حبسها يدل على صحة مزاجها نعم ورد فى بعض الروايات المذكورة فى المستدرک انه ليس على الحائض حد حتى تظهر ولكن الظاهر عدم تحقق الفتوى على طبقها .

الخامس : ان الاحوط تأخير حد النساء والظاهر كون الاحتياط لرومياً ومقتضى الاطلاق التأخير مطلقاً جلدأ كان الحد او رجماً مع أن الرحم لا يجوز تأخيرها فى النساء اذا لم يكن هناك ولد وان كان مقتضى اطلاق بعض الروايات المرسلة المشار اليها فى

مسئلة ١٠- لا يسقط الحد باعتراض الجنون او الارتداد فان اوجب على نفسه الحد وهو صحيح لاعلة به من ذهاب عقل ثم جن اقيم عليه الحد رجماً او جلداً . ولوار تكب المجنون الادوارى ما يوجهه فى دور افاقته وصحته اقيم عليه الحد ولو فى دور جنونه ولا يستطربه الافاقة ولا فرق بين ان يحس بالالام حال الجنون اولا . (١)

المسئلة المتقدمة التأخير كما عرفت لكن مران صاحب الجواهر - قد صرح بالحلاف من غير اشعار بكون المسئلة خلافية .

واما اذا كان هو الجلد فالظاهر لزوم تأخير ه فيما اذا كان هناك خوف عليها من جهة النقاس او على ولد ه كما مر فى تلك المسئلة .

ثم ان الجمع بين جعل تأخير حد للمساء رجماً او جلداً مقتضى الاحتياط اللزومى من دون تقييد وبين ما اعاده فى المسئلة الثامنة من الفتوى بتأخير الرجم الى الخروج من النقاس وتأخير الجلد مشروطاً بالخوف على الولد فيه ما لا يحصى .

(١) اما عدم سقوطه بالارتداد فوجهه واضح لانه مصافاً الى ان الارتداد لا يابى التعذيب بل يقويه ويؤيده يكون السقوط به موجباً للفرار عن الحد اختياراً خصوصاً اذا كان رجماً .

واما عدم سقوطه باعتراض الجنون فهما اذا كان الحد رجماً فالوجه فيه ايضاً واضح لان المقصود به اعدام الموضوع وطرد الشخص الجانى عن صفحه الوجود والجنون لا يمنع من ذلك خصوصاً مع ملاحظة ما عرفت فى المسئلة المتقدمة من عدم كون للمرض اياماً كان موجباً لسقوط حد الرحم .

واما اذا كان الحد جلداً فالدليل على عدم السقوط فيه صحيحة ابى عبيدة عن ابى جعفر عليه السلام فى رجل وجب عليه الحد فلم يصرب حتى خولط فقال: ان كان اوجب على نفسه الحد وهو صحيح لاعلة به من ذهاب عقل اقيم عليه الحد كائناً ما كان. (١)

مسئلة- ١١ لا يقام الحد اذا كان جلدًا - في الحر الشديد ولا البرد الشديد فتوحى به في الشتاء وسط النهار وفي الصيف في ساعة برده خوفاً من الهلاك او الضرر رائداً على ما هو لازم الحد ، ولا يقام في ارض العدو ، ولا في الحرم على من التجأ اليه لكن يصق عليه في المطعم والمشرب ليخرج ، ولو احدث موجب الحد في الحرم يقام عليه فيه . (١)

ومع وجود النص لامجال لاحتمال السقوط في المطلق مطلقاً كما عن بعض ولا لاحتمال السقوط كذلك ان لم يحس بالآلم وكان بحيث لا يزجر عنه لصراحة الرواية في علم الفرق .

ثم ان مورد الرواية وان كان هو الجلد الا ان مقتضى اطلاق الجواب عدم الفرق بينه وبين الرجم في هذه الجهة كما ان مقتضى الاطلاق عدم الفرق بين المجنون الاطبقى والمجنون الادوارى فما عن المسالك من احتمال الانتظار بالمجنون الافاقة ومراده الجنون الادوارى لامجال له مع الرواية كما ان دعوى ان اجراء الحد مطلقاً على المجنون في حال جنونه مخالف للموازين لقوله : لاحد على مجنون حتى يعيق ومثله مدفوعة بظهور كون المراد من عدم الحد على المجنون عدم ثبوته عليه في حال صدور الجناية مجنوناً واما اذا كان الصدور في حال السلامة واريد اجراء الحد عليه في حال الجنون فلا دلالة له على ذلك ، وعدم حسن الا لم احياناً وعدم الانزجار لا يجدى شيء من مثله في مقابل النص اصلاً .

#### (١) في هذه المسئلة فروع :

الاول : انه لا يقام الحد اذا كان جلدًا في الحر الشديد والبرد كذلك ويدل عليه - مصافاً لى ما يستفاد من الادلة من كون المراد هو التعذيب بالمقدار الذى هو لازم الحد ولذا لا يجلد المريض والمستحاضة وصاحب القروح كما عرفت في المسئلة التاسعة - روايات كثيرة مثل رواية هشام بن احمر عن العبد الصالح عليه السلام قال كان



جالساً في المسجد وأنا معه فسمع صوت رجل يصرب صلاة العدة في يوم شديد البرد فقل ما هذا ؟ قالوا : رجل يضرب فقل سبحانه الله في هذه الساعة انه لا يضرب احد في شيء من الحدود في الشتاء الا في احر ساعة من النهار ولا في الصيف الا في ابرد ما يكون من النهار . (١)

ومرسلة ابي داود المسترق قال مررت مع ابي عبد الله - عليه السلام - واذا رجل يصرب بالسياط فقال ابو عبد الله - عليه السلام - سبحانه الله في مثل هذا الوقت يصرب ، قلت له : وللصرب حد قال نعم اذا كان في البرد صرب في حر النهار واذا كان في الحر ضرب في برد النهار . (٢)

وبعض الروايات الاخر الواردة في هذا الباب .

الثاني : انه لا يقام في رص العدو وبدل عليه رواية ابي مريم عن ابي جعفر - عليه السلام - قال : قال امير المؤمنين - عليه السلام - لا يقام على احد حد يارص العدو . (٣)  
وروية عياث بن ابراهيم عن جعفر عن ابيه عن علي - عليه السلام - انه قال لاقيم على رجل حدا يارص العدو حتى يحرق منها مخافة ان تحمله الحمية فيلحق بالعدو (٤) ومقتضى لتعليل في هذه الرواية وان الحكم يدور مدار التعليل سعة وضيقاً احتصاص الحكم بصورة الحرف من الالتحاق كما قيده به المحقق في الشرايع وكان ينبغي للمتن ايضاً التقييد لانه في صورة العلم بالعدم لامانع من الاقامة اصلاً.  
الثالث : انه لا يقام الحد في الحرم على من التفت اليه لقوله تعالى : من دخله كان آمناً ولصحيفة هشام بن الحكم عن ابي عبد الله - عليه السلام - في الرجل يحصى في غير

(١) تل ابواب مقدمات الحدود الباب السابع ح - ١

(٢) تل ابواب مقدمات الحدود الباب السابع ح - ٢

(٣) تل ابواب مقدمات الحدود الباب العاشر ح - ١

(٤) تل ابواب مقدمات الحدود الباب العاشر ح - ٢

الحرم ثم يلجأ الى الحرم قل: لايقام عليه الحد ولايطعم ولايسقى ولايكلم ولايباع  
 وانه اذا فعل به ذلك يوشك ان يحرح فيقام عليه الحد ، وان حصى في الحرم جناية  
 اقيم عليه الحد في الحرم فانه لم ير للحرم حرمة . (١)

وظهر قوله : ولايطعم . . . وان كان هو عدم الاطعام والاستقاء ومثلهما رأساً  
 الا ان قوله : يوشك ان يحرح قريبة على ان المراد به هو التصييق عليه في ذلك  
 كما لا يخفى .

ثم ان دين الرواية يدل على ان من حصى في الحرم جناية اقيم عليه الحد في  
 الحرم ولكن ارسل في الفقيه: ولو ان رجلاً دخل الكعبة فمال فيها معانداً احرح من  
 الكعبة ومن الحرم وصربت عنه . ولعله احوط .

ثم ان الظاهر ان المراد بالحرم في الرواية والفتاوى ما هو المتبادر والمعهود  
 مما يكون بمكة لكن عن النهاية والتهذيب الحاق حرم النسي - ص - ولائمة بالحرم  
 به ، وعن الوسيلة لاقتصار على الاول ولادليل على شيء منهما .

## المقام الثاني في كيفية ايقاعه

مسئلة - ١ اذا اجتمع على شخص حدود بدء بما لا يموت معه الاخر ،  
فلما اجتمع الجلد والرجم عليه جلد أولاً ثم رجم ، ولو كان عليه حد السكر  
والمحصن فالظاهر وجوب كون الرجم بعد التعريب على أشكال ، ولا يجب  
توقع براء جلده فيما اجتمع الجلد والرجم بل الاحوط عدم التأخير . (١)

(١) المراد بالاجتماع اعم مما اذا كان له موجبان او اريد ومما اذا كان له موجب  
واحد كما في اجتماع الجلد والرجم في الشيع والشيعة اذا تحقق منهما الرنا مقروناً  
بالاحصان .

والدليل على لزوم البدئة بما لا يموت معه الاخر - مصافاً الى لزوم العلوية في  
الجعل في العرص الثاني على تقدير العدم والى لزوم العمل بكلا السببين او الاسباب  
مع الامكان في العرص الاول - الروايات المستفيضة الواردة في هذا المقام :  
كصحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال : ايما رجل اجتمعت عليه حدود فيها  
القتل يبدء بالحدود التي هي دون القتل ثم يقتل بعد ذلك . (١)  
وصحيحة اخرى عن ابي جعفر عليه السلام قال : ايما رجل اجتمعت عليه حدود فيها  
القتل فانه يبدء بالحدود التي دون القتل ثم يقتل . (٢)

(١) ثل ابواب مقدمات الحدود الباب الخامس عشر ح-١

(٢) ثل ابواب مقدمات الحدود الباب الخامس عشر ح-٨

والظاهر اتحاد الروايتين وان جعلهما في الوسائل متعدداً .

وصحيفة حماد بن عثمان عن ابي عبدالله عليه السلام - في الرجل يكون عليه الحدود منها القتل قال تقام عليه الحدود ثم يقتل . (١)

وصحيفة عبدالله بن مسعود وابن بكير جميعاً عن ابي عبدالله عليه السلام في رجل اجتمعت عليه حدود فيها القتل قال يبدء بالحدود التي هي دون القتل ، ويقتل بعد (٢) وموافقة عبيد بن زرارة عن ابي عبدالله عليه السلام - في الرجل يؤخذ وعليه حدود احدها القتل قال كان على عليه السلام يقيم عليه الحد ثم يقتله ولا تحالف علياً عليه السلام (٣) .

وصحيفة محمد بن مسلم عن ابي عبدالله عليه السلام في الرجل يؤخذ وعليه حدود احدها القتل فقال كان على عليه السلام يقيم عليه الحدود ثم يقتله ولا تحالف علياً عليه السلام . (٤) وموافقة سماعة عن ابي عبدالله عليه السلام قال : قضى امير المؤمنين عليه السلام فيمن قتل وشرب حمراً وسرق فاقام عليه الحد فجعله لشربه الحمر وقطع يده في سرقته ، وقته ، وقته ، بقتله . (٥) .

ثم ان مقتضى الضابطة المذكورة في مثل صحيفة زرارة انه لو اجتمع حد البكر الذي هو الجلد والجر والتعريب وحد المحصن الذي هو الرجم لزوم تأخير الرجم الى بعد التعريب وهو مستبعد جداً لانه مصافاً الى استلزامه تأخير القتل الى السنة مع ان الغرض منه طرد الجاني ونفيه عن صفحة الوجود ولا يناسب ذلك مع التأخير يلزم ان تكون عقوبته اخف ممن لا يكون حده الا الرجم للزوم قتله سريعاً

(١) ثل ابواب مقدمات الحدود الباب الخامس عشر حـ ٥

(٢) ثل ابواب مقدمات الحدود الباب الخامس عشر حـ ٦

(٣) ثل ابواب مقدمات الحدود الباب الخامس عشر حـ ٢

(٤) ثل ابواب مقدمات الحدود الباب الخامس عشر حـ ٤

(٥) ثل ابواب مقدمات الحدود الباب الخامس عشر حـ ٧

فلامحبص الا عن القول بانصراف مثل الصحيحة عن هذه الصورة فتدبر .  
ثم ان مقتضى مفهوم المتن انه مع عدم الموت لا يكون هناك بدثة بل بتخير  
الحاكم فيها مع انه ربما يقال بتقديم ما اذا كان احدهما حقاً آدمياً ومطالب به على الاخير  
الذى يكون حق الله تعالى كما اذا كان احدهما حد القذف والاخر حد الزنا نعم هنا  
رواية يستند منها الترتيب نحو آخر وقد افنى على طبقها المفيد - قده - فى المقنة  
وهى ما روه فى قرب الاسناد عن عبد الله بن الحسن عن على بن جعفر عن اخيه <sup>عليه السلام</sup>  
قال سئلته عن رجل احد وعليه ثلاثة حدود : الحمر والزنا والسرقة بايها يبدء به من  
الحدود ؟ قال : بحد الحمر ثم السرقة ثم الزنا . (١) الا ان يكون المراد بحد الزنا  
هو القتل او الرجم الذى يكون تأخيرهما مقتضى الروايات المتقدمة ايضاً ويقال بأن الوجه  
فى تقدم حد الحمر على السرقة هو تأدى جميع اعصائه التى منها اصابه ايضاً كما سيأتى  
التعرض لكيفية الجلد اشاء الله تعالى .

ثم انه فيما اذا اجتمع الجلد والرجم مطلقاً سواء كان لموجب واحداً ام  
متعدداً هل يجب ان يتوقع برء جلده ثم يرجم ام لا فالمحكى عن المفيد - قده -  
فى المقنة والشيخ فى الهامة وبنى حمرة ورهرة والراح وسعيد هو الوجوب وقد  
صله المحقق - قده - فى الشرايع بالتأكيد فى الرجم الذى يكون هو المقصود بالحد  
والمحكى عن ابن ادريس هو استحباب توقع البرء قل فى السرائر : روى  
اصحابنا انه لا يرجم حتى يبرء جلده فاذا برء رجم والاولى حمل الرواية على الاستحباب  
لان الرض من الرجم اتلافه وهلاكه . وعن جماعة من المتأخرين ومتأخريهم الميل  
اليه كما فى الجواهر .

وعن مجمع البرهان القول بعدم الجواز ويشعر به عبارة الارشاد كما اعترف

هو به ايضاً .

وص ابي على انه يجلد قبل الرجم بيوم لما روى من أن امير المؤمنين عليه السلام جلد شراحة (سراجة) يوم الخميس ورجمها يوم الجمعة . (١)  
وفى محكى الرياض بعد نقل قول الاحير: هو شاذ كالمسح من التأخير بل لعله احداث قول ثالث لاساق الفتاوى على الظاهر على جوازه وان اختلف فى وجوبه وعدمه وعلى هذا فالتأخير لعله احوط وان لم يظهر للوجوب مستند عليه يعتمد نعم نسه فى السرائرالى رواية الاصحاب .

وفى الجواهر الايراد عليه بمسح وصول ذلك الى حد الاجتماع المعتد به .  
والحق ان يقال انه ان كان مستند الوجوب هو التأكيد فى الرجوع مضافاً الى ان لارمه المنع فيمن كان حده هو الجلد فقط من المعالجة والمداوا بحيث يرتفع اثره سريعاً ويزول ألمه والامور العارضة من قلبه كالتورم وبحوه مع أنه من الواضح انه لا وجه لهد المنع اصلاً لا يكون ذلك تامها فى مقابل ما دل على انه لا يكون فى المحدود ساعة وما عرفت من انه يرجم المريض قبل الحد فصلاً عما حصل به .

وان كان مستند الوجوب مرسله السرائر الظاهرة فى الوجوب مع الاجبار بالفتوى على طلقها من اعاطم فقهاء المتقدمين ممن عرفت خصوصاً مع كون الفتوى المذكورة فى كتبهم العفوية المعدة لنقل الفتاوى المأثورة عن العترة الطاهرة - صلوات الله عليهم اجمعين - بعين الالفاظ الصادرة منهم التى يكون التمرص فيها لحكم من الاحكام بمنزلة وجود رواية معتبرة اعتمد عليها صاحب الفتوى ككتاب مقعة المعيد وبهاية الشيخ فالظاهر ان رفع اليد عن ذلك مشكل جداً وعليه فنصير شبهة الوجوب فى المسئلة قوية ومقتضى الاحتياط - حيثئذ - هو التأخير فتدبر .

مسئلة ٢ - يدفن الرجل للرجم الى حقوقه لا يزيد ، والمرأة الى وسطها فوق الحقوة تحت الصدر، فان فرا وفرت من الحميرة رداً ان ثمت الرنا بالميسة . وان ثمت بالافراز فان فرا بعد اصابة الحجر ولو واحداً لم يردا والاردا، وفي قول مشهور ان ثمت بالاقرار لا يرد مطلقاً وهو احوط، هذا فى الرجم ، واما فى الجلد فالمرار غسر نافع فيه بل يرد ويحد مطلقاً (١).

(١) فى هذه المسئلة جيات من الكلام :

الاولى : انه هل الواجب فى الرجل او المرأة فى حال اجراء حد الرجم عليهما عنوان الدفن المتوقف على حفر حميرة وادخاله فيها ورد التراب عليه كما فى دفن الميت او انه يكفى مجرد الحفر والادخال فى الحميرة من دون رد التراب عليه وطمه ولا يجب ذلك ايضاً بل يكفى مجرد اثناقه وربطه بشجر وجدار ونحوهما اولا يلزم ذلك ايضاً بل الواجب رميه من دون ان يكون هناك خصوصية معشرة من هذه الجهة وجوه واحتمالات .

والظاهر ان عبارات لاصحاب فى هذه الجهة محلطة بحسب الظاهر فقد عبر فى بعضها بالدفن وفى بعضها بالحفر ويسب الى بعضهم عدم وجوب الحفر ايضاً ان ثمت الزنا بالاقرار واللامر ملاحظة الاحذر والمصوص الواردة فى الباب فقول :

لروايات المعشرة الواردة فى المقام ثلاثة :

احديها: موثقة ابى بصير قال: قال ابو عبدالله - عليه السلام - تدفن المرأة الى وسطها اذا ارادوا ان يرحموها ، ويرمى الامام ثم يرمى الناس بعد باحجار صغار . (١)

ثانيتها : موثقة سماعة عن ابى عبدالله - عليه السلام - قال تدفن المرأة الى وسطها ثم يرمى الامام ويرمى الناس باحجار صغار، ولا يدفن الرجل اذ ارجم الا الى حقوقه . (٢)

ثالثتها : صحيحة ابى مريم عن ابى جعفر - عليه السلام - المشتملة على قصه امرأة

(١) قل ابواب حد الزنا الباب الرابع عشر ح - ١

(٢) قل ابواب حد الزنا الباب الرابع عشر ح - ٣

أنت أمير المؤمنين -عليه السلام- واقرت بالزنا أربع مرات الدالة على أنه أمر بها بعد ذلك فحمر لها حفيرة في الرحة وحاط عليها ثوباً جديداً وأدخلها الحفيرة إلى الحقو وموضع الثدين .... (١) هكذا في الوسائل ولكي في الحواهر والمحكي عن الوافي نقلها إلى الحقودون موضع الثدين .

والمناقشة في سند الرواية باعتبار اشتراك أبي مريم بين الثقة وهو أبو مريم الانصاري وبين غير الثقة مدفوعة بأن إطلاق أبي مريم يصرف إلى الانصاري مع أن يونس بن يعقوب الراوي عنه في الرواية إنما يروي عن الانصاري فالرواية صحيحة من حيث السند .

كما أن المناقشة في دلالتها من جهة احتمالها على حكاية الفعل وهو عم من الوجوب كما يظهر من الحواهر مدفوعة بما أشرنا إليه مراراً من أنه إذا كان المحكي كذلك هو الإمام -عليه السلام- وكان العرض من الحكاية بيان الحكم عاية الأمر بهذه الصورة لا يبقى مجال لهذا الاحتمال بل هو كالبیان بنحو آخر طاهر في إفادة الوجوب فاحتمال كون الحفر في الرواية لعله كان من باب أحد الطرق في هذا الباب ممنوع جداً ثم إن طاهر الأولين وحب عوان الدفن إذ التعبير به في هذا المقام مع كون المتعارف هو التعبير به في باب الاموات لا يكون له وجه مع عدم ثبوت الخصوصية له فاللزام بالالتزام بكون التعبير به إنما هو مع العناية إلى هذا العمود وثبوت الخصوصية له وتصير الروايتان قريبتين على أن المراد بالحفر في الصحيحة هو الحفر مع رد التراب عليه فبملاحظة الروايات لا يبقى مجال للتريديد في هذه الجهة وقد صرح في بعضها باشتراك الرجل والمرأة في ذلك ومقتضى إطلاقها أنه لا فرق من هذه الجهة بين ما إذا كان الرما ثابتاً بالنية أو ثابتاً بالأقرار .

ودعوى أن الدفن في صورة الأقرار يوجب عدم التمكن من العرار الذي



هو حقه فى هذه الصورة مدفوعة بان عاية ذلك لروم امكان المرار وهو متحقق مع الدنى ولا يلزم ايجاد السهولة عليه فى ذلك كما هو واضح .

ومما ذكرنا طهر الجواب عما فى محكى المسالك حيث انه بعد ان استظهر من عبارة لشرابع وجوب الدفن قال: «ويحتمل الاستحباب بل ايكال الامر الى الامام لما روى ان النسي - عليه السلام - حفر للعامة (للعامة) ولم يحفر للجهنية وعن ابي سعيد المخدرى فى قصة ماعز امرا رسول الله - عليه السلام - ترجمه واطلقا به الى يقبع الفرقه هما او ثقتاه ولا حفرنا له حفيرة ورمياه بالعظام والمدر والحزف ثم اشتد واشتد وناله حتى اتى الحرة فانصب لنا فرمياه بجلابيب الحرة حتى سكت . وروى الحسين بن خالد عن ابي الحسن - عليه السلام - ان ماعزا اما حفر من الحفيرة وطرق الروايات الدالة على الحفر والتحديد غير نفية السند ولكنها كافية فى اقامة السنة .

والعمدة فى الجواب ما عرفت من ان الروايات الواردة فى المقام بين صحيحة وموثقة ولا محال للاشكال فيها من هذه الجهة اصلا .

الجهة الثانية فى مقدار الدفن وقد نسب صاحب الجواهر - رحمته الله - دفن الرجل الى الحقوين والمرثة الى الصدر المذكور فى عبارة الشرايع الى الاشهر بل المشهور وعن المقنع : والرجم ان يحفر له حفيرة مقدار ما يقوم فيها فتكون بطوله الى عنقه فيرجم . وعن المقنع والعبية التسوية بينهما الى الصدر ، وعن المراسم : الحفر له الى صدره ولها الى وسطها ، وعن الصدوق فى التقيية ان المرثة اثنى كتل ولها عمرو بن حريث حفر لها امير المؤمنين - عليه السلام - حفيرة ودفنها فيها الى حقوبها ، وفى غيره امر ان يحفر لها حفيرة ثم دفنها فيها .

وفى المرسل عن النسي - عليه السلام - انه حفر للعامة (العامة) الى الصدر . (١)

وفي آخره - ص - أنه رجم امرأة فحمر لها الى الشدة (١) (وهو موصع التدي) وفي محكي كشف اللثام: وقريب منه ما روى من دفى شراحة (سراجة) الى مكبها وتديبها. ومن المعلوم انه لا اعتبار لهذه المرسلات اصلاً واللام في هذه الجهة ايضاً ملاحظة المصوص المقدمة في الجهة الاولى الدالة على هذه الجهة ايضاً فنقول: مقتضى الموثقة الاولى اعتبار كون الدفى في المرتة الى وسطها ولكن المراد من الوسط غير معلوم واما الموثقة الثانية فاعتبار دلالتها على كون دفى الرجل الى حقويه لا يريد بعد الحكم باعتبار كون دفى المرتة الى وسطها تدل على ان المراد من الوسط ما يعاير الحقوين بل فوقهما الى جانب الرأس ضرورة ان لتستر المرعى في جانب المرتة شرعاً يقتضى كون المراد من الوسط ما فوق الحقوين لاصدونهما ولموثقة الثانية تكشف المراد من الوسط في الجملة وتدل على كونه ما فوقهما وما الصحيحة فقد عرفت اختلاف لقل فيها والظاهر باعتبار اصالة عدم الرادة وباعتبار الفسط والتثبت الموجود في كتاب الكافي هو وجود كلمة «دون» في صل الرويات وعيه فتكشف الصحيحة عن ان المراد بالوسط هو ما فوق الحقوين وما دون المصدر لدى هو موضع التدين وعليه فيسطبق ملاحظة مجموع الروايات على ما في المتن .

كما ان مما ذكرنا ظهر ان التعرض لمقدار دفى الرجل انما هو في لموثقة الثانية ولا معارض لها من هذه الجهة فلا يجوز دمه اريد من الحقوين كما لا يحصى الجهة الثالثة: في حكم الفرار من الحفيرة فان كان الرابثاً بالية فحكمه لروم الاعادة بلاحلاف اجده فيه كما في الحواهر بل في محكي كشف اللثام لاجماع وبدل عيه - مصافاً الى اطلاقات ادلة الرجم الحاكمة بلزوم اجرائه الشاملة لصورة الفرار ايضاً - التصريح به في بعض الروايات الالية في مورد ثبوت الرما بالاقرار. وان كان الرما ثبناً بالاقرار فيه قولان احدهما وهو الذي حكى عن المعيد

والحلي وسلاز وابى سعيد بل نسب الى الشهرة هو انه لا يرد مطلقاً من دون فرق بين ما اذا اصابه الم الحجارة وبين ما اذا لم يصبه ذلك .

تايهما هو التفصيل بين ما اذا اصابه الم الحجارة فلا يرد وبين ما اذا لم يصبه ذلك فيرد وقد احتاره في المعنى تبعاً للمهية والوسيلة ولا بد من ملاحظة الروايات الواردة في المسئلة وهي على ثلاثة اقسام :

الاول: ما يدل على التفصيل بين صورة البيعة وصورة الاقرار مطلقاً وهي مرسله الصدوق قال : مثل الصادق - عليه السلام - عن المرجوم يعز قال ان كان اقر على نفسه فلا يرد، وان كان شهد عليه الشهود يرد. (١) وقد اشرنا مراراً الى اعتبار هذا النحو من الارسال ومعايرته مع الارسال بنحوروى او عن رجل او مثلها وعليه فلا حاجة في اثبت حجية الرواية الى القول بان جبار الصنف المستند الى الارسال بعمل المشهور على طفقها كما يظهر من الحوار.

الثاني: ما يدل على التفصيل بين صورة اصابة الم الحجارة وبين صورة عدم الاصابة مطلقاً من دون فرق بين ما اذا كان ثاباً بالبيعة او بالقرار وهو ما رواه صفوان عن غير واحد عن ابي بصير عن ابي عبدالله - عليه السلام - انه ان كان اصابه الم الحجارة فلا يرد وان لم يكن اصابه الم الحجارة رد (٢) .

ومارواه صفوان عن رجل عن ابي بصير وغيره عن ابي عبدالله - عليه السلام - قال : قلت له المرجوم يعز من الحفيرة فيطلب ؟ قال : لا ولا يعرض له ان كان اصابه حجر واحد لم يطلب ، فان هرب قبل ان تصيبه الحجارة رد حتى يصيبه الم العذاب (٣)

(١) قل ايواب حد اثنا الباب الخامس عشر - ح ٤

(٢) قل بواب حد الرما الباب الخامس عشر - ح ٥

(٣) قل ايواب حد اثنا الباب الخامس عشر - ح ٣

وقد جعلهما في الوسائل روايتين والظاهر أنهما رواية واحدة كما اشرنا الى مثله مراراً كما ان الظاهر صحة سند الاولى وعدم كون وساطه «غير واحد» موجهة للارسال وان كان الارسال في المقام ايضاً لا يقدح لكون المرسل هو صفوان ومراسيله كمراسيل ابن ابي عمير .

الثالث : ما طاهره اعتبار امرين في عدم الرد وهما ثبوت الزنا بالافرار و اصابة الم الحجارة وهي رواية الحسين بن خالد قال: قلت لابي الحسن عليه السلام احرمي عن المحصن اذا هو حرب من الحفيرة هل يرد حتى يقام عليه الحد؟ فقال . يرد ، ولا يرد قلت : وكيف ذاك ؟ قل : ان كان هو المقر على نفسه ثم حرب من الحفيرة بعد ما يصيبه شيء من الحجارة لم يرد ، وان كان انما قامت عليه البينة وهو يجحد ثم حرب رد وهو صاعر حتى يقام عليه الحد ، وذلك ان ما عرس مسالك اقر عند رسول الله ﷺ بالزنا و مر به ان يرجم فهرب من الحفيرة فرماه الزبير بن العوام بساق بعير فمقله فسقط فلهقه الناس فقتلوه ثم احرموا رسول الله ﷺ بذلك فقال لهم : فهلا تركتموه اذا حرب يذهب فانما هو الذي اقر على نفسه وقال لهم : اما لو كان على عليه السلام حاصراً معكم لما صلنكم قل . ووداه رسول الله ﷺ من بيت مال المسلمين . (١)

فان قوله عليه السلام في الشرطية الاولى : ان كان هو المقر ... طاهر في اعتبار امرين ولكن يضعف اعتبار الامر الثاني وهو اصابة شيء من الحجارة قوله عليه السلام في الشرطية الثانية : وان كان انما قامت عليه البينة ... فان الاقتصر فيه على مفهوم الامر الاول المذكور في الشرطية الاولى طاهر في عدم الانتكال على الامر الثاني وكذا تعليل النبي لتوبحهم بقوله فانما هو الذي اقر على نفسه طاهر في ان تمام السلاك في عدم الرد هي مسئلة الافرار فقط من دون اصابة شيء وعلى ما ذكرناه هذه الرواية من روايات القسم الاول .

مسئلة ٣ - اذا اقر الزانى المحصن كان اول من يرجمه الامام (ع) ثم الناس ، واذا قامت عليه اليمة كان اول من يرجمه اليمة ثم الامام (ع) ثم الناس . (١)

وكيف كان ولا بد من علاج التعارض بين الاولين والظاهر ان مقتضى الجمع بينهما هو حمل الاطلاق فى كل منهما على القيد المذكور فى الآخر فبصير الحاصل اعتبار القيد فى عدم لرد كما احتاره الماتن - دام ظله -  
الجهة الرابعة : فى الحلد والظاهر انه لا ينفع الفرار منه وان كان الزنا ثابتاً بالافرار ولا خلاف فى ذلك ويدل عليه مصداقاً الى كونه مقتضى اطلاق ادلة الحلد رواية عيسى بن عبدالله قال : قلت لابي عبدالله عليه السلام الرانى يحلد فيهرب بعد ان اصبه بعض الحد ايجب عليه ان يحل عليه ولا يرد كما يجب للمحصن اذا رجم قال لا ولكن يرد حتى يصرب الحد كاملاً قلت فما فرق بينه وبين المحصن وهو حد من حدود الله قال : للمحصن هرب من القتل ولم يهرب الا الى التوبة لانه عاين الموت بعينه وهذا انما يحلد ولا بد من ان يوفى الحد لانه لا يقتل . (١)

(١) فى المسئلة وجوه بل اقوال ثلاثة :

احدها : التفصيل المذكور فى المتن وفى الجواهر : قبل انه طاهر الاكثر وفى الخلاف وطاهر المبسوط الاجماع عليه ويدل عليه ما رواه الكليني عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابي فضل عن صفوان عن عمن رواه عن ابي عبدالله عليه السلام قال : اذا اقر الزانى المحصن كان اول من يرجمه الامام ثم الناس ، فاذا قامت عليه اليمة كان اول من يرجمه اليمة ثم الامام ثم الناس . ورواه الصدوق بإساده عن عبدالله بن المعبرة وصفوان وغير واحد رفعوه الى ابي عبدالله عليه السلام مثله . (٢)

(١) فى ابواب حد الزنا - باب الخامس و ثلاثون ح - ١

(٢) فى ابواب حد الزنا الباب الرابع عشر ح - ٢

والاشكال في سدها من جهة الارسل والرفع مدفوع بان استناد المشهور اليها والفتوى على طبقها يوجب الانحياز على ما هو التحقيق و لمستفاد من مثل مقبولة ابن حنظلة كما ان كون المرسل صموان ابصاً يوجب الاعتماد عليها وبـ لجملة لامحال للاشكال فيها من هذه الجهة كما ان دلالتها على هذا القول واضحة .

ثم انه استند في الجواهر لهذا القول ابصاً بحرر رارة عن ابي عبدالله عليه السلام اذا قامت عليه البينة كان اول من يرممه لبنة ثم الامام ثم الناس . مع انه لا يوجد جبر لردة في هذا الباب وحكي انه اقتبس من كشف اللثام وكيف كان فالظاهر به سهو ويمكن ان يكون مراده مرسله صموان على طريق الكليني للتعريض له على الطريق الآخر .

ثانها : ما حثاره بعض من وجوب ابتداء الامام بالرجم مطلقا سواء كان الرنا ثابتاً بالافرار او بالية وقد استدلل له بعد تصحيح مرسله صموان باطلاق رواية ابي بصير قل : قال ابو عبدالله عليه السلام تدفن المثة الى وسطها اذا رادوا ان يرحموا ، ويرمي الامام ثم يرمي الناس بعد باحجار صغار . (١)

وكذا احلاق رواية سماعة عن ابي عبدالله عليه السلام قال . تدفن المثة الى وسطها ثم يرمي الامام ويرمي الناس باحجار صغار ولا يدمى الرجل اذا رجم لا الى حقويه (٢) وفي دلالتها على وجوب بدنة الامام بالرجم بطر يحلاف الرواية الاولى .

ولكننا بعد القول بحجية رواية صموان المتقدمة ننرم كونها مقيدة لاطلاق الروايتين وموجبة لحملهما على صورة كون الرنا ثابتاً بالافرار .

ثالثها : عدم لزوم بدنة شخص خاص او فرقة خاصة بل العاية الاستحباب نظراً الى ضعف رواية صموان وقصورها عن الدلالة على حكم وجوبي والرويتان

(١) ثم ابوب حد لرنا الباب الرابع عشر ح - ١

(٢) ثم ابوب حد لرنا ، الباب الرابع عشر ح - ٢

مسئلة ٣ - يجلد الرجل الزاني قائماً مجرداً من ثيابه الاساتر عورته ، ويصرب اشد الصرب ، ويبرق على جسده من اعالي بدنه الى قدمه ولكن ينتقى رأسه ووجهه وفرجه ، وتصرب العرثة جالسة وتربط عليها ثيابها ، ولو قتله او قتلها الحد فلا ضمان . (١)

المطبقان وان كنا طاهرتين في وجوب بدنة الامام الاد قصة ماعرين مالك التي استعاضت بمصوص لفرقيس فيها ومنها رواية حسين بن خالد المتقدمة في المسئلة الثانية طاهرة في عدم الوجوب لعدم حضور النبي ﷺ حين الرجم بل عدم حضور امير المؤمنين عليه السلام ايضاً كما يدل عليه رواية حسين فصلا عن البدنة بالرجم فهذه تدل على عدم الوجوب وتوجب صرف ماضاهره الوجوب عن طاهره .

ولكن عرفت ان رواية صفوان معصرة وموجة للتقييد في الروايتين ولا مجال لرفع اليد عن ظهورها في الوجوب ولادلالة لقصة ماعر على عدم لانه مصافاً الى ان بعض طرق نقلها لم تعرض لحضور النبي ﷺ وعدم الحكاية لحصوره اعم من عدمه يمكن ان يكون عدم الحضور لما يحوي الحقيقة يكون ذلك قصة في واقعة خاصة مع ان الطاهر ان المراد بالامام اعم منه ومن نائبه ويمكن حضور نائبه في هذه الجهة في ذلك كما لا يخفى .

وقد انقدح من جميع ما ذكرنا ان الطاهر والافق بتصووص المسئلة هو القول الاول الذي اختاره في المتن تبناً للمشهور .

(١) في هذه المسئلة احكام :

الاول : انه يجلد الرجل الزاني قائماً بحلاف المرثة فانه تصرب جالسة ويدل عليه صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال : يصرب الرجل الحد قائماً والمرثة قاعدة ، ويصرب على كل عضو ويترك الرأس والمذاكير ، ورواه الصدوق مثله الا انه قال : ويترك الوجه والمذاكير (١) .

الثاني . انه يجلد الرجل الراني مجرداً من ثيابه الاساتر عورته وفقاً للمحقق في الشرايع والنافع والعلامة في القواعد بل عن غاية المرام انه المشهور و ن قل في الجواهر : وان كما لم تنصفه ويدل عليه مع ان حقيقة الجلد صرب الجلد كقولهم طهره ووطنه ورأسه اى صرب طهره ووطنه ورأسه ، موثقه اسحق بن عمار قال سئلت ابا ابراهيم عليه السلام عن الراني كيف يجلد ؟ قال اشد الجلد ، فقلت : من فوق الثياب ؟ فقال : بل مجرد . (١)

وموثقه الاخرى قال : سئلت ابا ابراهيم عليه السلام عن الزاني كيف يجلد ؟ قل : اشد الجلد قت فمن فوق ثيابه ؟ قل بل تحلح ثيابه قلت : فالمعترى ؟ قل : يضرب بين الصربين جسده كله فوق ثيابه . (٢) والظاهر اتحاد الروايتين وان جعلهما في الوسائل متعدداً.

ولامجال لالغاء خصوصية الرجولية من الراني المذكور في الرواية ولتحريره يختص بالرجال وان كان يؤيده الحكم الاول المذكور فيها كما لا يخفى ، وفي مقابل هذا القول مانسبه الى القبل في الشرايع وهو محكى عن الشيخ وجماعة بل في الجواهر هو المشهور كما اعترف به غير واحد بل عن طاهر العبة الاجماع وهوانه يجلد على الحال التي وجد عليها ان عارياً صاعراً وان كاسياً فكاسياً نعم عن ابن ادريس ما لم يمسح الثوب من ايصال شيء من الم الضرب ، وعن المبسوط : وان كان يمنع من الم الضرب كالغروة والجة والمحشوة نزعها وترك يقبض او قميصين .

ويدل عليه رواية طلحة بن زيد عن جعفر عن ابيه عليه السلام قال : لا يجرد في حد ولا يشنح يعني يحد وقال : ويصرب الراني على الحال التي وجد عليها ان وجد

(١) تل ابواب حد الزنا الباب الحادى عشر - ٣

(٢) تل ابواب حد الزنا الباب الحادى عشر - ٢



عرياً، ضرب عرياً وأن وجد وعليه ثيابه ضرب وعليه ثيابه . (١) وروى فى الوامى عن الفقيه لانه قال : لا يشح بالجيم - وبوجد مكان وجد ، والظاهر كما يظهر بمراجعة اللمة هو بالجيم وان معناه هو التقلص والانقباض وفى مقابلة المد والابساط . وقال فى كشف اللثام : ولمط يوجد فى الخبر يحتمل الواو والجيم وهما الدال ، والهمزة واعجام الخاء والدال .

والظاهر بملاحظة قوله بعده : ان وجد عرياً . . . وكذا قوله : وان وجد هو «يوجد» كما ان الظاهر ان المراد هو الوجدان فى حال ثرى والعمل لا الوجدان فى حال الاحد والرفع الى الحاكم وذلك لوصوح المناسبة الشديدة بين حال ايقاع العمل وبين حال اجراء الحد وعدم وجود مناسبة اصلاً بين حال الاحد وحال اجراء الحد كما لا يخفى .

وكيف كان لا مجال لمناقشة فى سند الرواية اما لاعتباره فى نفسه واما لاجبار الصنف على تقديره باستاذ المشهور لىها والفتوى على طبقها فلا بد من ملاحظتهم مع الموثقة المتقدمة الدالة على لزوم التحريد مطلقاً .

وما قيل فى هذا المقام امور :

احدها . ثبوت التعارض بينهما فنسقطان والمرجع - حينئذ - هى اطلاقات ادلة الجلد من الكتاب والسنة ومقتضاها حوار الجلد كاسياً .

ويرد عليه مع التعارض اولاً لما سبأنى فى الامر الثالث وعدم كون الحكم هو التساقط بعد فرض التعارض لموافقة رواية طلحة للشهرة الفتوائية لنى هى اول المرجحات فى باب المتعارضين .

ثانها : ما فى محكى كشف اللثام من الجمع بينهما بالتخير .

ويرد عليه انه ان كان المراد ان التحجير مقتضى الجمع العرفى بينهما كما هو

ظاهر كلامه يرد عليه مع ذلك لما صيأتى في الامر الثالث، وان كان المراد ان الحكم بعد فرض التعارض هو التحجير يرد عليه المتع سواء كان المراد به هو الحكم العقلي لانه عبارة عن التسايط او الشرعى لانه منمرع على عدم ثبوت شيء من المرجحات وقد صرفت ثبوته .

ثالثها : تخصيص الموثقة برواية طلحة لدلائها على لزوم التجرد مطلقا وهي تدل على لزومه فيما اذا كان مجردا حال الرنا هي مقيدة لها . وهذا لوجه هو الظاهر ومقتضاه التفصيل المسوب الى المشهور .

نعم يشكل الامر من جهة عدم تعرض المتن للقول المشهور ولو بالاشارة كما فعله المحقق في الشرايع حيث احتار لزوم التجرد ونسب التفصيل الى القيل ، ومن جهة اختيار لزوم التجرد مطلقا مع ان مقتضى ما ذكرنا تعيين القول بالتفصيل .

ويمكن ان يقال فيما يتعلق بالجهة الاولى بعدم ثبوت الشهرة عنده وفيما يتعلق بالجهة الثانية بان اطلاق الموثقة على نحو لا يكون قابلا للتقييد لوقوعه في مقام الجواب عن سؤال كون الجلد من فوق الثياب وفي الحقيقة ورد في مقام الحكم بعدم جواز ذلك مع انه لو كان مقيدا لما كان يصح الحكم بعدم لجوار لان المسئلة كانت ذات فرضين ويكون الحكم في احدهما الجوار وفي الآخر المسع واذ كان كذلك كيف يصح الحكم بعدم جوار ما وقع السؤال عنه فمثل هذا لاطلاق لامجال لتقييده كما انه في العام اذا كان كذلك لا يصح تخصيصه بوجه لان الملاك في التقييد والتخصيص هي الاظهرية وهي غير متحققة في مثل المقام وعليه فيقع التعارض بين الروايتين وحيث انه لا نكون شهرة في البين كما هو المعروف فلا وجه لترجيح رواية طلحة بل ربما يكون الترجيح مع الموثقة فتدبر .

وحيث عرفت ثبوت الشهرة عندنا فلا محيص عن ترجيح رواية طلحة على فرض ثبوت المعارضة كما لا يخفى .

الثالث : به يضرب اشد الضرب ويدل عليه موثقة اسحاق بن عمار المتقدمة وموثقة سماعة عن ابي عبدالله عليه السلام قال : حد الزاني كاشد ما يكون من الحدود . ( ١ ) وان كان يحتمل ان يكون المراد بالاشدية هي الاكثرية ، ورواية محمد بن سنان عن الرضا عليه السلام فيما كتب اليه : وعلة ضرب الزاني على جسده باشد لصرب لما شرته الرضا واستلذد الجسد كله به ، فجعل الصرب عقوبة له ، وعرة لعبه وهو اعظم الجنايات . ( ٢ ) ورواية ابي الجحزي عن جعفر عن ابيه عن علي بن ابي طالب : حد الزاني اشد من حد القاذف ، وحد النارب اشد من حد القاذف . ( ٣ ) ولكن معادها مجرد الاشدية بالاصابة الى حد القاذف . ولكن في مرسله حريز عن ابي جعفر عليه السلام : انه قال : يفرق الحد على الجسد كله ويتقى الفرح و لوجه ويصرب بين الصربين . ( ٤ ) وحيث انها واردة في مطلق الحد فاللزام بتقييد اطلاقها بغير الرضا من سائر الحدود .

ثم ان الظاهر عدم اختصاص الاشدية بالرجل الزاني بل تصرب المثة ايضا كذلك والوجه فيه انه وان كان لا يمكن الماء خصوصية الرجولية في الموثقة باعتبار ذيلها الدال على لزوم التجرد وعدم جواز الضرب من فوق الثياب الا انه لامانع من المعنى بالاصابة الى الروايات الاحراصلا .

الرابع : انه يفرق على جسده من اعالي بدنه الى قدمه عدا بعض الاعضاء . ويدل على الحكم في المشتني منه صحيحة ررارة المتقدمة في الحكم الاول المشتمة على قوله عليه السلام : ويصرب على كل عضو ، وكذا مرسله حريز المتقدمة في

(١) ثل ابواب حد الزنا الباب الحادي عشر ح - ٤

(٢) ثل ابواب حد الزنا الباب الحادي عشر ح - ٨

(٣) ثل ابواب حد الزنا الباب الحادي عشر ح - ٩

(٤) ثل ابواب حد الزنا الباب الحادي عشر ح - ٦

الحكم الثالث وكذا رواية محمد بن سنان المتقدمة في ذاك لحكم ايضاً . وهل المراد من جميع الجسد ما يعم الظهر والناظر ام يكفي خصوص لباطن ولا يجب ضرب البطن والصدر ومثلها او خصوص الظاهر فيه وجوه والاقرن هو الاول واما المستثنى ففي المتن انه الرأس والوجه والفرج ، وعن جماعة منهم الشيخ - قده - في المسوط والخلاف الاقتصار على استثناء الوجه والفرج نعم حكى في الاول استثناء الرأس فولا وفي الثاني عن ابي حنيفة وادعى الاجماع على خلافه ، وعن الحلبي الاقتصار على الرأس والفرج ، ويمكن ان يكون مراده من الرأس ما يشمل الوجه ايضاً .

وكيف كان لامجال للمناقشة في استثناء الفرج لدلالة صحيحة درارة الدالة على انه يترك المداكير عليه وكذا يدل عليه مرسله حرير المتقدمة وكذا لامجال للمناقشة في استثناء الوجه ايضاً لدلالة المرسله عليه ايضاً ولصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال : الذي يجب عليه الرجم يرجم من ورائه ولا يرجم من وجهه لان الرجم والضرب لا يصيبان الوجه واما يصربان على الحد على الاعضاء كلها . (١)

واما الرأس فقد وقع استثنائه في صحيحة درارة لمتقدمة على نقل الكليني فان قلت بان لاختلاف في النقل بمسئلة تعدد الرواية فلا مانع من استثنائه ولا يشكل وان كان يؤيده ان لضرب على الرأس خصوصاً اذا كان بحواشده كما هو اللزم على ما عرفت يوجب الاحتلال في العقل وربما اوجب القتل وهو منافي لحكمة جعل الحد هو انضرب كما لا يحصى فلاحظ استثنائه خصوصاً مع كونه مقصي التحفيف في الحدود وانها تدور بالشبهات .

الخامس : انه تضرب المروثة حائلة وتربط عليها ثيابها ويدل على ضربها جالسة

مسئلة ٥ - يسعى للحاكم اذا اراد اجراء الحدان يعلم الناس ليجتمعوا على حضوره ، بل يسعى ان يأمرهم بالخروج لحضور الحد ، والاحوط حضور طائفة من المؤمنين ثلاثة او اكثر ، ويسعى ان يكون الاحجار صغيرة بل هو الاحوط ، ولايجوز لصا لا يصدق عليه الحجر كالحصى ولا بصخرة كبيرة تقتله بواحدة او اثنتين ، والاحوط ان لا يقسم عليه الحد من كان على عتقه حدسيما اذا كان دمه مثل دمه ، ولو تاب عنه بيده وبين الله جاز اقامته وان كان الاقوى الكراهة مطلقا ولا فرق في ذلك بين ثبوت الرنا

صحيحة رازة الصريحة فى ذلك وقد تقدمت فى الحكم الاول واما انه تربط عليها ثيابها فلانه استرلها و لمعلوم من مذاق لشرع ان المثة عورة بجمعها وبذل عيه فى الجملة ماورد عن امير المؤمنين عليه السلام فى المرحومة التى حاط عليها ثوبا جديدا وانه امرشد على الجهة ثيابها ثم رجمت ، ولكن يمكن ان يقل ان ذلك فيما اذا كان المباشر لجلدها هو الرجل او كان الطائفة لشاهدة ايضا من الرجل واما اذا كان المباشر هى المثة وكانت الطائفة الشاهدة ايضا من النساء فلم لايجرد المثة مثل الرجل ولم لايجوز الدعاء الخصوصية من الروايات الواردة فى هذه الجهة لحكمة بالتجرد مطلقا و لتعصيل الذى عرفت وبهذا الوجه يمكن توجيه ما عن المقنع حيث قال : «ويجلدون فى ثيابها لتي كانت عليهما حين زنيا ، وان وحد مجردين صربا مجردين» بل ربما نسب الى الشبح وجماعة وان قل فى الجواهر : وان كالم تتحققه . السادس : انه لو صار الجلد موجبا لقله او قلها فلا ضمان والوجه فيه ان اجراء الحد من لوازمات الشرعية والمواثبات اللزومية ولايجوز عصبها فاذا كان وطبعة كذلك فلا معنى لان يترتب عليه الضمان وسيأتى انشا الله تعالى فى البحث عن موجبات الضمان ما يوضح ذلك فانتظر .

## بالاقرار او البسمة . (١)

(١) في هذه المسئلة ايضاً احكام:

الاول والثاني: استحباب امرين احدهما اعلام الحاكم للناس عند ارادة اجراء الحد ليتوفروا ويجمعوا على حضوره وتهيئهما امرهم بالحروح لحضور الحد وبدل عليه فعل مبر المؤمنين عليه السلام في الموارد المتعددة فانه لامحال للحدشة في استفادة الرجحان منه وان كان لادلالة له على الوجوب ومن تلك الموارد ما رواه ميثم بن امرأة اقرت عند امير المؤمنين عليه السلام بالزنا اربع مرات فامر قسراً فادى بالناس فاجتمعوا وقام امير المؤمنين عليه السلام فحمد الله واثنى عليه ثم قال ايها الناس ان امامكم خرج بهذه المنة الى هذا الطهر ليقيم عليها الحد انشاء الله فعزم عليكم امير المؤمنين عليه السلام لما خرجتم وانتم متكرون ومعكم احجاركم لا تعرف منكم احداً الى احد ... الحديث (١)

وما رواه ابو بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال انا مع امير المؤمنين عليه السلام رجل بالكوفة فقال يا امير المؤمنين اتى زنت فطهرني وذكر انه اقرار اربع مرات لي ان قل ثم ندى في الناس يا معشر المسلمين اخرجوا ليقيم على هذا الرجل الحد ولا يعرفن احدكم صاحبه ... الحديث (٢) وغيرهما من الموارد .

الثالث : حضور طائفة من المؤمنين وقد جعله في المتن مقتضى الاحتياط لرومي والمحكي عن الحلبي وجماعة منهم المحقق (قده) في النافع هو الوجوب وعن الشيخ وجماعة منهم المحقق في الشرايع الاستحباب بل عن لمبسط والخلاف نفى الخلاف فيه .

وعبر حفي ان طاهر الآية الشريفة هو الوجوب لظهور الامر فيه ولكن ادعى ان نفى الخلاف من الشيخ يكون صارفاً له ولا يبدل ملاحظة مورد نفى الخلاف اولا

(١) تل ابواب مقدمات الحدود الباب الواحد والثلاثون ح - ١

(٢) تل ابواب مقدمات الحدود الباب الواحد والثلاثون ح - ٣

وانه على تقدير كون مورده هو الاستحباب هل يصلح لصرف الآية عن ظهورها ام لا  
فقول قال الشيخ في الخلاف : « يستحب ان يحصر عند اقامة الحد على الزاني طائفة  
من المؤمنين بخلاف لقوله . وليشهد عداهما طائفة من المؤمنين واقل ذلك عشرة  
وبه قال الحسن البصري ... »

ولادلالة لهذه العبارة على كون مورد نفي الخلاف هو لاستحباب في مقابل  
الوجوب لاحتمال ان يكون المراد به هو المرجحان في مقابل الترك ويؤيده الاستدلال  
بالآية الشريفة ضرورة ان الاستدلال للاستحباب في مقابل الوجوب بالآية الشريفة  
مما لا يستقيم .

وبعبارة اخرى اذا كان مستند الشيخ هو ظهور الآية فكيف يكون كلامه موجبا  
لصرفها عن ظهورها وعليه فالظاهر ان مراده هو الاحتمال الثاني ثم انه على تقدير  
كون مرده هو الاحتمال الاول لامجال لرفع اليد عن الظهور بسبب خصوصاً بعد  
محالفة جماعة في ذلك والحكم بالوجوب تبعاً لظهور الآية وعلى ما ذكره والوجوب  
هو الأقوى .

ثم به ربما يتوهم انه لا يجتمع الحكم بالوجوب ههنا مع الحكم بالاستحباب  
بالإضافة الى الامرين المتقدمين نظراً الى ان مقتضى الحكم بالوجوب في المقام هو  
وجوب الاعلام والامر بالخروج لانه مقدمة لحضور الطائفة المفروض وجوبه .  
ويدفعه ان الاعلام والامر بالخروج اسما هو بالإضافة الى عموم الناس وافرادهم  
ليظهروا على حضوره وهذا لا ينافي وجوب حضور الطائفة خصوصاً لو قبل بان اقل  
الطائفة واحد او اثنان او ثلاثة مثلاً ضرورة ان لزوم حضور هذا المقدار لا ينافي  
استحباب الاعلام العمومي والامر بالخروج كذلك فتدبر .

ثم انه قد صرف في لمتى الطائفة بالثلاثة او اكثر والظاهر كون التفسير المربور  
هو مقتضى محتاره لانه مقتضى الاحتياط اللزوم كما ربما تحتلها العبارة على بعد

وقد وقع الاختلاف في المراد من الطائفة التي يجب أو يستحب شهودهم عذاب الزنية والرائي :

فالمحكى عن القواعد والنافع والنهاية والجامع ومجمع البيان وظاهر التبيان بل حكى عن ابن عباس أن فيها واحد وقد استحسنه لمحقق في الشرايع لما عن الفراء من أنه بمعنى القطعة ، وقوله تعالى : **وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتُلُوا فَاصْلَحُوا** بينهما فإن بعث أحدهما على الأخرى فقاتلوا التي تبى حتى تقيء إلى أمر الله فإن فائت فاصلحوا بينهما بالعدل وقسطوا إن الله يحب المقسطين . إنما المؤمنون أخوة فاصلحوا بين أخويكم واتقوا الله لعلكم ترحمون . **ذُنْ لظَهَرَ** الآية الثانية وقع موقع التعليل بلحكم بالاصلاح المذكور في الآية الأولى وعيه فالتعبير عن الطائفتين **ذُنْ** لآخوين في الآية الثانية ظاهر في أن أقل الطائفتين اثنتان .

ولمؤتقة عياث بن ابراهيم عن جعفر عن أبيه عن أمير المؤمنين **عليه السلام** في قول الله - عز وجل - **وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ قُلْ فِي إِقَامَةِ الْحُدُودِ** ، وفي قوله وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين قال الطائفة واحد . (١) والعجب أن صاحب الجواهر جعل الرواية مرسله مع أنها مسندة مؤتقة ، والظاهر أن هذه الرواية هو المراد مما في التبيان ومجمع البيان من رواية ذلك عن الباقر **عليه السلام**

ويؤيدها ما رواه في المستدرک عن الحمقريات عن علي بن ابي طالب **عليه السلام** في قوله تعالى : **وَلِيَشْهَدَ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ** قال . طائفة من واحد إلى عشرة (٢) وقيل أن أقل الطائفة اثنتان كما عن عكرمة لقوله تعالى : **فَلَوْلَا نَصْرُ اللَّهِ لَفَثَتْ** منهم طائفة ... لأن أقل الفرقة ثلاثة والخارج اثنتان أو واحد والاحتياط يقتضي اعتبار اثنتين .

(١) تل أبياب حد الزنا الباب الحادي عشر - ٥

(٢) مستدرک تل أبياب حد الزنا الباب الثاني والأربعون



وقيل اربعة كما عن الشافعى لمناستها لما اعثر فى الشهادة من كونهم اربعة  
وقبل عشرة كما احتاره الشيخ (قده) فى الخلاف فى ديل عبارته المتقدمة وقد حكاها  
ايضاً عن الحسن البصرى ولم يذكر له وجهاً .

وقيل ان اقلها ثلاثة وهو محكى عن ابن ادريس وعن الزهرى وقنادة واحتاره  
فى المتن وقد استدلل له بالعرف نظراً الى مساوفة الطائفة للجماعة واقل الجماعة  
ثلاثة وبنها من الطوف والاحاطة والاحتفاف هى بمعنى جماعة تحف بالشىء  
كالخلفة واقل ذلك ثلاثة ، وعن ابن فارس فى المقائيس : « الطء والواو والفاء اصل  
واحد صحيح يدل على دوران الشىء وان يحف به قال : فاما الطائفة من الناس  
فانهم جماعة تطيف بالواحد او بالشىء قل : ولاتكاد العرب تحدها بحد معلوم الا  
ان الفقهاء والمفسرين يقولون فيها مرة انها اربعة فمافوقها ويقولون هى الثلاثون  
فى ذلك كلام ، والعرب فيه ما اعلمت ان كل جماعة يمكن ان تحف بشىء هى  
عندهم طائفة قل ثم يتوسعون فى ذلك من طريق المحارفي يقولون احد طائفة من الثوب  
اى قطعة منه وهذا على معنى المجاز لان الطائفة من الناس كالفرقة والقطعة منهم .  
وعن الجبائى من زعم ان الطائفة اقل من ثلاثة فقد عبط .

وعن العلامة فى المختلف وبعض احرار دلته على العرف ولا ريب فى اقتصاصه  
الثلاثة فصاعداً كما اعترف به بعضهم .

والتحقيق : انه لو لم يوجد فى المقام رواية معبرة وكان اللازم الرجوع الى  
اللعنة والعرف فلا ريب فى اقتصاصهما الثلاثة فاكثرت ما عرفت من انها من الطوف  
والاحاطة واقل ما يتحقق به ذلك ثلاثة ومن انها مساوفة للجماعة التى يكون اقلها  
عند العرف هو هذا المقدار وهذا لا ينافى اعتبار القطعة بها ايضاً لانه لا تستعمل الطائفة  
الا فى مقام يكون هناك جماعة اشمل واوسع منها وبهذا الاعتبار تكون الطائفة قطعة  
من ذلك المجموع وبعضاً منه وعليها استعمالها هذا الاعتبار فى مثل القطعة من الثوب

لا ينافي اعتبار الاحاطة والاحتفاف فيها ايضاً مصافاً الى انه لم يعلم استعمالها ولو مجازاً في مثل غير القطعة من الثوب التي يكون لها احتفاف واحاطة ايضاً وعلى ما ذكرنا فالظاهر به ملاحظة العرف لأمجل للمناقشة هي ان قلنا ثلاثة الاله لا مساع للاعماص عن الرواية المعنوية المفسره لها بالواحد فيصير هذا هو الأقوى .

الرابع : انه ينبغي ان يكون الاحجار صغاراً بل هو الاحوط وبدل عليه ما ورد في رواية أبي بصير المتقدمة من قوله عَلَيْهَا : ويرمى الامام ثم يرمى الناس بعد باحجار صدر . (١) وفي رواية سماعة المتقدمة ايضاً من قوله عَلَيْهَا ثم يرمى الامام ويرمى الناس باحجار صغار . (٢)

وظهر الروايتين لزوم كون لاحجار صغاراً لوقوعهما في مقام بين كيفية الرجم واحكامه وعليه فالعوى بالاستحباب لعلها بملاحظة انه لا يظهر من الاصحاب لتقوى بالوجوب ولو بلحاظ عدم تعرض كثير منهم لهذه الجهة ولكن لاحوط لو لم يكن الأقوى هو الوجوب .

وهل المراد من الصغار في الروايتين ما يقبل الكبير والمتوسط او ما يقبل الكبير فقط قال في الحواهر: يمكن ارادة الاحجار المعتدلة من الصغار في المصوص ولعله لذا قال في القواعد وكشف اللثام : ولا يرمى بحصى صدر جداً يعذب بطول الصرب مع بقاء الحياة ، ولكن المستعاد من المتن ان عدم جواز الرجم بالحصى اما هو لعدم صدق الحجر عليه ، والظاهر مدخلية عنوان الحجر في صدق الرجم ايضاً لان معناه لغة هو الرمي بالحجارة مصافاً الى دلالة الروايتين على اعتبار الحجريه وكيف كان في ملاحظة الروايتين ومعنى الرجم الذي يعتبر فيه الرمي انه لا يجوز بصخرة كبيرة تقتله بواحدة او اثنتين لعدم تحقق الرمي بالأصافة اليها مصافاً الى انه

(١) قل ايواب حد الزنا الباب الرابع عشر ح - ١

(٢) قل ايواب حد الزنا الباب الرابع عشر ح - ٣

خلاف المأثور كما لا يخفى .

الحامس : ان الاحوط ان لا يقيم عليه الحد من كان على عتقه حدود في المسئلة قولان احدهما القول بالتحريم وقد نسه الى القيل في الشرايع ثانيهما الكراهة وسبه في الرياض الى طاهر الاكثر بل المشهور بل في اثناء كلامه دعوى الاتفاق على الكراهة طاهراً ، وفي محكي كشف الثام نسبتها الى صدر الاصحاب وكيف كان فقد وردت في المسئلة روايات لا يد من ملاحظتها :

منها صحيحة زرارة - علي ما في الوسائل - عن ابي جعفر - عليه السلام - قال : اني امير المؤمنين - عليه السلام - برجل قد قر على نفسه بالفحور فقال امير المؤمنين - عليه السلام - لاصحابه . اعدوا عدأ على مثلهم فقال لهم : من فعل مثل فعله فلا يرجمه ولا ينصرف ، قال وينصرف بعضهم وبقي بعضهم فرجمه من بقي منهم . (١) ولكن للحديث على ما في محكي الكافي والتهذيب بدل (زرارة) (عن رواه) واصافة كلمة : (او ابي عبد الله عليه السلام) وعليه فلا تحرج الرواية ايضاً عن الحجية بعد اعتبار مراسيل اس ابي حمير ، ولا حفاء في ظهورها في النهي والتحريم .

ومنها مرفوعة احمد بن محمد بن خالد التي رواها بطريق صحيح على بن ابراهيم عن ابي بصير يعني المرادى عن ابي عبد الله عليه السلام لمشتعلة على قول امير المؤمنين عليه السلام في قصة رجل اتاه بالكوفة واثرنا ثرا ربع مرات : معاشر المسلمين ان هذه حقوق الله فمن كان لله في عتقه حد فليصرف ولا يقيم حدود الله من في عتقه حد فليصرف الناس وبقي هو والحسن والحسين فرماه كل واحد ثلاثة احجار فمات الرجل (٢) ولا حفاء ايضاً في ظهورها في الحرمة خصوصاً مع ان الحكم التنزيهي لا يتناسب الانصراف الذي يترتب عليه الاقرار الصمعي الموجب للسقوط عن عين الناس

(١) ثل ابواب مقدمات الحدود . ليات الواحد والثلاثون ح - ٢

(٢) ثل ابواب مقدمات لحدود ابواب الواحد والثلاثون ح - ٣

وهناك الحثيات وان كان يدفعه التلمس بحيث لا يعرف احد احدا ولكنه مع ذلك لا ينسب مع لحكم التريهي غير المحريمى كما لا ينفى .

ومنها ما رواه الاصمغ بن نينة في الحديث الوارد في رجل اتى امير المؤمنين واقرعته بالربا المشتمل على قوله سبلا محاطاً لمن حصر لشهود لعذب : تشدت الله رجلاً منكم الله عليه مثل هذا الحق ان يأخذته به فانه لا يأخذ الله بحق من يظليه الله بمثله . . . (١)

ومنها رواية مبنيّة المشتملة على قول امير المؤمنين سبلا محاطاً للناس المحصرين في رجم امرأة اقرت عده بالربا اربع مرات . ايها الناس ان الله عهد لى نبيه ﷺ عهداً عهد محمد ﷺ الى بانه لا يقيم الحد من الله عليه حد فمن كان الله عليه مثل ماله عليها فلا يقيم عليها الحد . . . (٢)

وفي محكي المسالك الحكم بقصور سند هذه الرواية ولكن لظهورها على بعض طرق بعضها صحيحة وان كان على البعض الاخر ليست كذلك . والظاهر من الروايات كما ذكرنا هو التحريم ، وعن السرر : وروى انه لا يبرحه الا من ليس لله سبحانه في جسده حد وهذا غير متعذر لانه يتوب فيما يسه وبين الله تعالى ثم يرميه .

ولكنه ربما يقال بحمل الهى فيها على الكراهة مصافاً الى ما قبل من وجوب القيام بامر الله تعالى وعموم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والرجم من هذا القليل ويرد عليه ان مشأ حمل الهى على الكراهة ان كان هو قصور سند الروايات فقد عرفت ان سندا اكثرها صحيح او كالصحيح وان كان هو استعادة المشهور من الكراهة فمن الواضح عدم حجية فهم المشهور فيما يتعلق بمقام دلالة الروايات بل اللزم اتباع

(١) تل بوب معدبات لحدود الباب الواحد للثلاثون ح - ٤

(٢) تل ايوب مقدمات الحدود الباب الواحد للثلاثون ح - ١

ما هو ظاهرها بحسب العرف واللغة . واما الوجوب المذكور فهو لا يجتمع مع الكراهة ايضاً ولا حوط بملاحظة ما ذكرنا لولم يكن اقوى هو عدم قامة الحد ممن كان عليه حد مطلقا او خصوص الحد المعامل على ما سيجىء .  
بقى فى هذا المقام امور :

الاول : ان الحكم - تحريماً او تنزيهاً - شامل لمطلق الحد او يختص بالحد المعامل للحد الذى ريد اجرائه وجهه ظاهر الحملة الاولى من رواية ميثم والمرفوعة هو الاول وظاهر ذيل رواية ميثم ورواية زرارة ورواية الاصمغ الداني ويمكن ان يقال - كما فى الحواهر - بعدم المسافة بينهما ولعله لكونهما مشين ولاوجه لحمل المطلق على المقيد فى هذه الصورة ويؤيده الجمع بين الامرين فى رواية ميثم على ما عرفت نعم ذكر القيد لا بد وان يكون له بكنة حتى لا يكون لغواً ومن الممكن ان يكون الوجه فيه تحقق الشدة فى مورد القيد خصوصاً على الكراهة التى يكون فيها المراتبى كثير من الموارد ويؤيد ما ذكرنا من التعميم مساعدته للاعتبار فان الملاك فيه ان من كان مديوناً لله تعالى ولم يفدينه لاياسيه استيلاء الدين الالهى من غيره كما لا يحصى .

الثانى : انه لو تاب عنه يسه وبي الله جار اقامته لما امر سابقاً فى بعض المسائل المتقدمة من ان التوبة قبل البينة او الاقرار يوجب سقوط الحد وعليه فالنائب لا يكون لله عليه حق بملاحظة توبته وقد عرفت فيما عى اس ادريس من الحكم بعدم التذمر بعد امتناع باب ثبوتة والرمى بعدها ولكن عرفت فى بعض روايت الباب انه بعد قول امير المؤمنين عليه السلام انصرف الناس كلهم ولم يبق غيره وغير الحسين عليه السلام ومن المعيد حداً عدم توبتهم جميعاً فى ذلك الوقت وذكرى لجواهر انه يمكن ان يكون لعدم علمهم بالحكم .

ولكنه يبعده انه يتبى للامام العالم بيان ذلك حتى لا ينصرف كل الناس

مسئلة ٤- اذا اريد رجمه يأمره الامام (ع) او الحاكم ان يغتسل غسل الميت بماء النذر ثم ماء الكافور ثم القراح ، ثم يكفئ كتكتمين الميت بلسان جميع قطعه ، ويحفظ قبل قتله كحسوط الست ثم يرحم فصلى عليه ويدفن بالتفصيل في قبور المسلمين ، ولا يلزم غسل الدم من كفه ، ولو احدث قبل القتل لا يلزم اعادة الغسل ، ونية الغسل من التأمور والاحوط نية الامر

خصوصاً مع ما في الانصراف مما عرفت والذي يحتمل وجهاً لذلك انه كان غرض امير المؤمنين (عليه السلام) من ذلك اثبات مزية للحسين (عليه السلام) مقدمة لامامتهما خصوصاً مع ما في بعض الروايات من انه كان في جملة لباس المصرفين بعض اولاد امير المؤمنين (عليه السلام) - ايضاً - ممن اعتقد جماعة بامانته فتدبر .

الثالث : انه لا فرق في الحكم المذكور بين ما اذا ثبت زنا المرجوم بالاقرار او بالبيبة لكن عن الصبري الاختصاص بالاول نظراً الى انه اذا قامت البيبة فالواجب بدئة الشهود ومن الممكن ثبوت الحد عليهم فيما يسهم وبين الله والى ان مورد جميع الروايات المتقدمة هي صورة الاقرار .

ويدفع الاول مصافاً الى ان مقتضاه عدم ثبوت الحكم بالاصافة الى الشهود فقط لا بالاصافة الى جميع الناس الذي هو المدعى انه كاد الواجب عليهم في هذه الصورة هي التوبة ومع الاختلال بها والاصرار على عندها يخرجون عن العدالة المعترية فيهم قطعاً .

مع ان النسبة بين دليل لزوم بدئة الشهود وبين ادلة المقام هي العموم من وجه ومادة الاجتماع هي الشهود غير النائيين ولادليل على ترجيح ذلك الدليل على ادلة المقام في مورد التعارض ومن الممكن دعوى العكس ويدفع الثاني ووضح ان المورد لا يكون مخصصاً خصوصاً بعد ظهور التعبير في الملاك الذي هو مستند الحكم كما لا يخفى .

ايضاً . (١)

(١) قال الشيخ - قده - فى الخلاف : « من وجب عليه الرجم يؤمر بالاغتسل اولاً والتكفين ثم يرحم ويدفن بعد ذلك بعد ان يصلى عليه ولا يغسل بعد قتله وقال جميع الفقهاء انه يغسل بعد موته (قله) ويصلى عليه دليلنا اجماع العروة واحارهم لا يختلفون فيه » .

والاصل فى الحكم رواية مسمع كردين عن ابي عبدالله عليه السلام قل : المرجوم والمرجومة يغسلان ويحنطان ويلبسان الكفن قبل ذلك ثم يرجمان ويصلى عليهما ، والمقتض من بمزلة ذلك يغسل ويحنط ويلبس الكفن ثم يدفن ويصلى عليه . (١) ورواه الصدوق مرسلان عن امير المؤمنين عليه السلام والشيخ - تارة - باسناده عن الكليني - واخرى - بسند آخر مرسلان عن مسمع كردين عن ابي عبدالله عليه السلام مثله .

وعلى اى حال فالروية ضعيفة من حيث السند اما للارسال واما لغيره ولكنها منجبرة بقتوى الاصحاب به من غير خلاف يعرف كما اعترف به فى محكى المعبر والدكرى هذا من جهة السند وما من جهة المتن هى التهذيب (بغسلان) بدل يغسلان .

وليس المراد من قوله : يغسلان ان الماشر للفعل غيرهما من الحاكم او نائبه بل الظاهر ان المراد به هو الامر بان يغسل بنفسه لعدم معهودية غسل الحي القادر عليه كغسل الميت عاية الامر ان شدة الاصابة ربما تقتضى وقوع البية من الامر ولذا احتاط فى المتن بيته ايضاً زائدة على نية المأمور .

كما ان المستفاد من هذا القول ومما عطف عليه من التحنيط والتكفين خصوصاً بعد الاقتصار على الصلوة عليه بعد الرجم ان هذا الغسل هو غسل الميت قد قدم على الموت فى المرجوم والمقتض منه لانه غسل آخر فلا بد من مراعاة

الكعبة والكعبة المعترنين فيه كما ان المراد من التكفين هو التكفين المعتبر في الميت وكذا التحيط وعليه فلامجال للتمسك باطلاق وجوب التعسيل والحكم بكفاية غسل واحد على نحو سائر الاعمال نعم يستند من الاطلاق الدل على الاكتفاء بهذا العمل عدم لزوم الاعادة لو احدث قبل القتل من دون فرق بين ما اذا كان الحدث هو الاصر او الاكبر كما ان مقتضى الاقتصار على الصلوة عليه بعد الرجم عدم لزوم غسل لدم من كفته مع ان القاعدة تقتضي تطلعه بالدم نوعاً كما ان مقتضاه عدم تكرار العمل بعده لانه لا يلائم مع التقديم ، وفي رواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام الواردة في قصة رجل اتاه - اى علياً - بالكوفة لمشتعلة على رجمه والصلوة عليه ودفنه : قيل يا امير المؤمنين عليه السلام لانتساء ؟ فقال قد اغتسل بما هو صدر الى يوم لقيامه لقد صبر على امر عظيم . (١)

فان الظاهر ان المراد بقوله عليه السلام قد اغتسل هو الاعتسال الواقع قبل الرجم خصوصاً مع وقوعه جواباً عن الاعتراض عليه من جهة عدم التعسيل وبمحتمل ان يكون المراد به هو التطهير الحاصل باجراء الحد والرجم ويؤيده التعبير بالتطهير في قول الرجل في صدر الرواية اني زفيت مطهرى وكيف كان فلا تحب اعادة الغسل بوجه .

واما الذي قيل عليه مصافاً الى رواية ابي بصير ما في ذيل رواية ابي مريم الواردة في امرته انت امير المؤمنين عليه السلام المشتعلة على قوله عليه السلام بعد رجمها : فادفعوها الى اوليائها ومروهم ان يصنعوا بها كما يصنعون بموتاهم . (٢)  
والرواية النبوية الواردة في المروثة الجهمية التي امر بها نبي الله فشكت عليها ثيابها ثم امر بها فرجمت ثم صلى عليها فقل له عمر انصلي عليها يا نبي الله وقد

(١) من ابواب حد الزنا الباب الرابع عشر ح - ٤

(٢) ثل ابواب حد الزنا الباب السادس عشر ح - ٥



رئت فقال : لقد تابت توبة لو قسمت بين سبعين من اهل المدينة لو سعتهم وهل وجدت توبة افضل من ان جادت بعسائه . (١)

والرواية البوية الاخرى الواردة في العامدية (العامرية) لقد تابت توبه لوتابها صاحب مكس (ميسر) لعمر الله له ثم امر بها فصلى عليها ودفت . (٢) والظاهر ان المراد بصاحب المكس هو العشار .

ومما ذكرنا طهر ان محل الدفن هو قبور المسلمين لعدم حروجه عن الاسلام بل قبول توبته بالحوال المذكور في الرواية ، وتفصيل لكلامه بالاصافة الى العسل والكفن والحوط المذكور في كتاب لطهارة مراجع .

(١) سنن البيهقي ج - ٨ - ص - ٢٢٥

(٢) سنن البيهقي ج - ٨ - ص - ٢٢١

## القول في اللواحق

وفيها مسائل :

مسئلة ١ - اذا شهد الشهود بمقدار النصاب على امرأة بالزنا قبل فادعت انها بكر وشهد اربع نساء عدول بذلك تقبل شهادتهن ويذكرأ عنها الحد . بل الطاهر انه لو شهدوا بالزنا من عبر قيد بالقل ولالدبر فشهدت النساء بكونها بكرأ يدرأ الحد عنها ، فهل تحد الشهود للمرية ام لا ؟ الاشء الثاني وكذا يسقط الحد عن الرجل لو شهد الشهود بزناه بهذه المرأة سواء شهدوا بالزنا قبل او اطلقوا فشهدت النساء بكونها بكرأ نعم لو شهدوا بزناه دبرأ ثبت الحد ولا يسقط بشهادة كونها بكرأ .  
ولو ثبت علماً بالتواتر ونحوه كونها بكرأ وقد شهد الشهود بزناها قبل او زناه معها كذلك فالظاهر ثبوت حد الفرية الامع احتمال تجديد الكارة وامكانه ولو ثبت حب الرجل المشهود عليه بالزنا في زمان لا يمكن حدوث الحب بعده درء عنه الحد وعن المرأة التي شهدوا انه رنى بها وحد الشهود للفرية ان ثبت الحب علماً والافلاحد (١)

(١) في هذه المسئلة امر ان :

الامر الاول : انه اذا شهد الشهود بمقدار النصاب على انها رنت وادعت

البكارة وشهدت أربع نساء عدول على ثبوتها فهل تحدد المدة حد الزنا أم لا فنقول :  
فيه فروض ثلاثة .

الأول : ماذا شهد الشهود بالزنا المقيد بالقبل والحكم فيه هو درأ الحد عنها  
فتوى ونصاً أما الفتوى فقد قال في الجواهر . بلا خلاف أجده فيه بل في الرياض  
اجماعاً على الظاهر المصرح به في التنقيح .  
وأما النص فهي روايتان :

أحدهما : رواية السكوني اسماعيل بن أبي رباب المعتبرة عن أبي عبد الله عليه السلام  
عن أبي بصير أنه أتى رجلاً بامرأة بكر زعم أنها ربت فامر النساء ففطنوا إليها فقلن  
هي عدواء فقال علي بن أبي طالب ما كنت لأصرب من عليها حاتم من الله وكان يجيز شهادة  
النساء في مثل هذا (١) .

والجواب في الرواية شاهد على ثبوت الزنا بشهادة الشهود وأنه لو لم يكن  
في اليمين ادعاء البكارة لترتب الحد عليها كما في أمره عليه السلام بأن تظن النساء البيهاتيل  
على أن مورها صورة ادعائها البكارة لا كونها بكرأ جرمأ وعليه فتسقط الرواية على  
المقدم وإن كان ظاهر العبارة غير ذلك كما لا يخفى .

ثانيتهما : رواية زرارة عن أحدهما عليه السلام في أربعة شهدوا على امرأة بالزنا  
فقال : أبكر فظنوا أنها النساء فوجدنها بكرأ فقال : تقبل شهادة النساء (٢) .

مع أن مقتضى القاعدة بعد شهادة النساء بالبكارة وحجية شهادتهن في مثلها  
ثبوت التعارض بينها وبين شهود الزنا وعليه ولادليل على ثبوت الزنا حتى يترتب  
عليه الحد ودعوى أنه يحتمل عود البكارة فلا تنافي بين الشهادتين مدفوعة مصافاً  
إلى أنه لا مجال لنهاي مقابل النص لأنه اجتهد في مقابله بأن مجرد الاحتمال لا ينافي

(١) من أبواب حد الزنا الباب الخامس والعشرون ج - ١

(٢) من أبواب الشهادات الباب الرابع والعشرون ج - ٤٤

تحقق الشبهة الموجبة لدرء الحد فتدبر وكيف كان فلاشكال في الحكم في هذا  
الفرض .

الثاني : ما ذا شهد الشهود بالزنا مطلقا من غير تقييد بالقل او بعيره وعن  
لمسائلك ثبوت الزنا في هذا الفرض لعدم المسافة بعد احتمال كونه في الدبر .  
ويرد عليه وصوح شمول الروايتين لهذه الصورة لولم نقل بظهور روية  
درارة في خصوصها مصافاً الى انصراف الاطلاق الى القبل الموجب لتحقيق التعارض  
والى الشبهة الموجبة لدرء الحد .

الثالث : ما ذا شهد الشهود بالزنا لمقيد بالدبر والظاهر خروجه عن الروايتين  
وعدم كون شهادة النساء بالكسرة اقوى من العلم بها مع انه في صورة العلم لا بد من  
الحكم بالزنا وترتيب اثر الحد عليه لعدم المسافة اصلا فلا بد من ان يكون الحكم  
كذلك في صورة الشهادة ابصاً .

ثم انه كما يسقط الحد عن المرتبة في الفرضين الاولين كذلك يسقط عن الرجن  
لوشهد الشهود برنايه بهذه المرتبة التي ثبتت بكارتها كما انه لو ثبتت جيب لرجل المشهود  
عليه بالرنا في رمد لا يمكن حدوث الجيب بعده يدرأ عنه الحد عن المرتبة التي شهدوا  
انه رنى بهامس دون فرق بين الفروض الثلاثة .

الامر الثاني في انه هل تحد الشهود للقرية في الفرضين الاولين اللذين لم  
يثبت الرنا فيهما بشهادتهم ام لا فالمحكى عن ابي علي والشيخ في النهاية وابن اديس  
في كتاب الشهادات الثبوت وقد جعله المحقق في الشرايع الاشبه ، وعن الشيخ في  
المبسوط الذي الف بعد النهاية وابن اديس في باب الحدود المقوط وقد جعله في  
المتن الاشبه .

ودليل الاول ان تقديم شهادة النساء في الرواية يستلزم رد شهادتهم المستلزم  
لكذبهم الموجب لثبوت حد القرية عليهم .

وقد رده في الجوهر بقوله : وفيه منع ظاهر لجوار قول الشهادتين والحكم بالتعارض المقتضى لشبهة ، واحتمال عود البكارة وان بعد ، ولاشعار ترك ذكره في الخبرين .

اقول : غير حفي ان رواية ردارة الطاهرة في قبول شهادة النساء طاهرة ابصاراً في رد شهادة شهود الرنا لان الجواب عن سؤال وجود البنتين مع وجود المعارضة في البين يقول حديثهم معية يكون المتعاضد منه عبد العرف ترجيح احديهما ورد الاخرى فاحتمال كون المراد قول الشهادتين ولحكم بالتعارض لا يطق مع الرواية اصلاً نعم لو كان المستند في المقام هي القاعدة لكن مقتضاها التعارض المذكور .

وبالجملة صاهر الرواية رد شهادة شهود الرنا وهو يستلزم تكذيبهم لموجب ثبوت حد الفرية عليهم .

واما احتمال عود البكارة فان ائكلنا عليه فاللارم اجرء حد الرنا على المرة مع ن لمفروض درء الحد عنها واما عدم العرص له في لروايتين فلا شعار فيه على العدم لعدم كونهما في مقام بين حكم الشهود بل عرصهما بيان حكم المرة من جهة ثبوت الحد عليها وعدمه هذا فيما اذا شهد النساء بالبكارة .

واما لو ثبتت البكارة علماً من طريق التواتر وغيره فهذا العرص خارج عن مورد الروايتين ولان فيه من ملاحظة القاعدة ومقتضاها انه على تقدير المعارضة المتحققه يكون المشهود به هو الزنا قبلادون الدراو الاطلاق وعدم احتمال تجديد البكارة وعدم امكانه يثبت حد الفرية على الشهود لاسلام العلم بالبكارة مع الشرطين لعلم بكذبهم الموجب لثبوت حد الفرية عليهم .

واما مع انتفاء احد الشرطين فلا يتحقق لمعارضة ولا يستلزم العلم بالبكارة للعلم بكذبهم فلا يتحقق موضوع الفرية كما هو ظاهر .

بقي الكلام : فيما لو ثبت جب الرجن المشهود عليه بالرنا او عليها بالزنا به

مسئلة ٢ - لا يشترط حضور الشهود عند اقامة الحد - رجماً او جلداً - فلا يسقط الحد لو ماتوا او عابوا، نعم لو فر والاي بعد السقوط للشبهة الدائرة ويجب عقلاً على الشهود حضورهم موضع الرجم مقدمة لوجوب بدلهم بالرجم، كما يجب على الامام - عليه السلام - او الحاكم الحضور لببده بالرجم اذا ثبت بالاقرار، ويأتى به بعد الشهود اذا ثبت بالبينة . (١)

وكان ثبوته في رماذ لا يمكن حدوثه بعده والظاهر درء الحد عنه او عنها سواء كان ثبوته بالعلم او بالبينة اما الاول فواضح واما الثانى فللتعارض الموجب لعدم ثبوت حد الزنا لعدم ثبوت موضوعه .

ومن الواضح انه لا فرق في الجب بين الفروض الثلاثة المتقدمة في مسئلة البكارة .

واما حد القرية فيثبت فيما اذا ثبت الجب علماً لما عرفت في العلم بالبكارة واما اذا ثبت بالشهادة فالظاهر عدم ثبوت لحروح حد العرض عن الروايتين ومقتضى القاعدة عدم كما مر لانه كما لم يثبت الرما لفرص التعارض كذلك لا يثبت القرية ايضاً وعليه فالمرق بين هذا المقام ومسئلة البكارة ان الحكم بثبوت حد القرية فيها لاجل ظهور الرواية فيه على ما عرفت من المتناهم العرفى منها بخلاف المقام الذى لا بد من استفادة حكمه من القاعدة ومقتضاها عدم ثبوت شىء من الحدين .

(١) اما عدم اشتراط حضور الشهود عند اقامة الحد بمعنى سقوط الحد مع عدم حضورهم وكون اقامته متوقفة عليه فلانه لا دليل على الاشتراط مضافاً الى استصحاب نفاء الحد وعدم سقوطه خلافاً لابي حنيفة حيث حكم بانه لا يجوز للحاكم ان يحكم بشهادة الشهود اذا ماتوا او عابوا ومراده من الحكم اجراء الحد لا اصل الحكم ووجوب بدلة الشهود بالرجم مع انه يحتص بالرجم ولا يعم مطلق الحد انما يكون مجرد حكم تكليفى ولا يستفاد منه الاشتراط وعلى ما ذكرنا فلا يكون الموت او العيبة

مسقطاً للحد بل ولاوجه لاحتمال وجوب التأخير الى حضورهم لو توقع لانه لا نظرة فى الحدود .

نعم لو كانت العينة بعنوان المرار فالظاهر سقوط الحد للشبهة الدارئة ولحسنه محمد بن قيس عن ابي حمزة - عليه السلام - قال قضى امير المؤمنين - ع - فى رجل جاء به رجلان وقالان هذا سرق درعاً فجعل الرجل ياشده لما نظرمى البيعة وحمل يقول : والله لو كان رسول الله ﷺ ما قطع يدي ابدأ قل : ولم ؟ قال : يحضره ربي ابي براء فبرأني فصارأى ما شدته اياه دعا الشاهدين فقال : اتقي الله ولا تفتلوا يد الرجل ظلماً وياشدهما ثم قل : ليقطع احدكما يده ويمسك الاخر يده فلما تقدموا الى المصطبة ليقطع يده صرب الناس حتى احتلطوا فلما احتلطوا ارسلوا الرجل فى صدر الدس ( قل فى النهاية اكون فى عمار الناس اى فى جمعهم لم تكاف ) حتى احتلطوا بالناس فجاء الذى شهدا عليه فقل بامير المؤمنين - ع - شهد على الرجلان ظلماً فلمسا صرب الناس واحتلطوا ارسلانى وفرا ولو كان صادقاً لم يرسلانى فقال امير المؤمنين - ع - : من بدثنى على هذين بكلمهما - (١) و بظاهر الاستعداد من الرواية انه لاموضوعية للفرار بل الملاك هو تحقق الشبهة فالحكم بدور مدارها وجوداً وعدمها كما لا يخفى .

واما وجوب الحضور على الشهود عقلاً فى موضع الرحم فلما عرفت فى المسائل السابقة انه يجب تكليفاً عليهم البدنه بالرمى وقد تقرر فى محله ان مقدمة الواجب لا تنصف بل وجوب الشرعى وان كان عبرياً بل الوجوب المتعلق بها اما هو من ناحية العقل ضرورة حكمه بطروم الاثبات بها لاجل التمكن من اثبات ذنبها .  
ومسه يظهر وجوب حضور الامام مطلقاً ولو فى صورة الشك بالاقرار للزوم

(١) اورد صدرها فى الوسائل فى الباب الثالث والثلاثين من ابواب مقدمات الحدود

وذيلها فى حاشية الوسائل بفراغ الكتب الثلاثة

مسئلة ٣ - اذا شهد أربعة احدهم الزوج فالزنا فيل تقبل وترجم المراءة  
او يلاعى الزوج ويجلد الاخرون للثرية ؟ قولان وروايتان لايسعد ترجيح  
الثاني على اشكال . (١)

البدئة في هذه لصورة ولاتيان بالرمى بعد الشهود فيما اذا نلت بالبينة عدية الامران  
الوجوب ايضاً عقلى من باب المقدميه .

(١) اقول: القول الاول مسوب الى الاكثر كما عن لمسالك وقد قواه صاحب  
الجواهر - قد ه - والثاني محكى عن حماعه والمستهل مصوصه وردت فيها روايت  
متعدده والبحث فيها - نارف - مع قطع النظر عن الروايات ، و - حرى - مع ملاحظتها  
ام الفرص الاول فالقدهران مقتضى اطلاق ما دل على اعتبار الشهود الاربعة  
فى اثبات الزنا مما عرفت انه لا فرق بين الروح وبين اشاهد لاحبى بعد تحقق  
شرائط الشهادة فيه من لعدالة وعبرها بل يمكن ان يقال بان الزوج اولى بالقبول  
لهنك عرضه .

مع انه يشمله ما دل على حوار شهادة كل من الرجل والمرئة للاخرو على الاخر  
هذا مضافا الى طاهر قوله تعالى : والذين يرمون اروجهم ولم يكن لهم شهداء الا انفسهم  
وشهادة احدهم اربع شهادات بالله انه لمن لصادقين لظهور الاستثناء فى الاتصال بيدل على  
أن الارواح ايضاً من الشهود مضاف الى أن الشهادات الاربعة بمنزلة الشهادات من الاربعة  
وان كان يبعده أولاً لزوم تعقبها باللعي وثانياً لزوم بأحرها عن الرمي بمعنى كونيها رائدة  
على أصل الرمي وكيف كان فلاحاء فى ظهور الآية فى كون الروح من جملة الشهود .  
هذا مضافا الى قوله تعالى : واللاتى يأتين العاحشة من نساكنم فاستشهدوا عليهن  
أربعة منكم . فانه يشمل الروح وعبره بناء على أن الحطاب للحكام .

نعم قوله تعالى : لولا حاؤوا عليه بأربعة شهداء طاهر فى لروم الاتيان بشهود  
غير نفسه لانه لا يبدل جاء الانسان نفسه ولكى الطاهر اطهرية الآية المتقدمة فلاماع  
من كون الروح ايضاً أحد الشهداء تقربتها .



وأما الفرص الثاني فتدوربت في المسئلة رواية ابراهيم بن نعيم عن الصادق عليه السلام قال سئلته عن اربع شهدوا على امرئ بالربا احدهم زوجها قال: تجوز شهادتهم. (١) وفي سندها عباد بن كثير وهو غير موثق .

وفي مقابلها رواية زرارة عن احدهما - عليهما السلام - في اربعة شهدوا على امرئة بالربا احدهم زوجها قال : يلاع الزوج ويحطد الاخرون . (٢)

ورواية ابي سبار مسمع عن ابي عبدالله عليه السلام في اربعة شهدوا على امرئة تعجور احدهم زوجها، قال: يحطدون الثلاثة وبلاعنها زوجها ويفرق بينهما ولا تحل له ابداء. (٣) وفي سندها ابراهيم بن نعيم و لظاهر كما عن التهذيب والقمي هو نعيم بن ابراهيم الذي هو مجهول كما أن في سند رواية زرارة اسماعيل بن حراش وهو ايضاً مجهول. وقد جمع بينهما بوجود :

الاول : ما عن الشيخ - قده - من حمل الطائفة الثانية على احتلال بعض الشرائط .

الثاني : ما عن السرائر والوسيلة والجامع من الجمع بينهما بسبق الزوج بالقذف وعدمه فيعتبر الاربعة عبر الزوج في الاول دون الثاني لان قوله تعالى لولا جازوا فيمن ابتداء بالقذف بل عن السرائر الاستشهاد بقوله تعالى: والذين يرمون ارواجهم الى آخرها نظراً الى انه قد رمى زوجته ولم يكن له شهداء الا نفسه لان شهادة الثلاثة غير معتد بها الا بانضمام شهادة الرابع فكانها لم تكن في الحكم . وقد مر الجواب عن الاستشهاد بالاية .

الثالث : ما عن ابن الجبيل من حمل رواية اللعان على ما اذا كانت الزوجة

(١) ثم ابواب اللعان الباب الثاني عشر - ١

(٢) ثم ابواب اللعان الباب الثاني عشر - ٢

(٣) ثم ابواب اللعان الباب الثاني عشر - ٣

مسئلة ٣ - للحاكم ان يحكم بعلمه في حقوق الله وحقوق الناس فيجب عليه اقامة حدود الله تعالى لو علم بالسب فيحد الزاني كما يجب عليه مع قيام البينة والافرار ، ولا يتوقف على مطالبة احد واما حقوق الناس فتقف اقامتها على المطالبة - حداً كان او تعزيراً - فمع المطالبة له العمل بعلمه . (١)

مدخولاً بها ليتحقق شرط اللعان .

الرابع : ما عن الصدوق من الجمع بين الحريين بقاء على ما احتاره من نه لالغان الا في معنى الولد بانه اذا لم ينف ، لولد كان احد الاربعة والاخذ الثلاثة ولاعها . هذا والظاهر ان الجمع باحد الوجوه المذكورة لا يخرج عن الجمع الشرعي وهو لا يوجب خروج الروايتين عن عنوان التعارض فاللارم معاملة المتعارضين معهما والترجيح مع رواية القول لموافقتها للشهرة اولا وللكتاب ثانياً على ما عرفت . وان شئت قل بعدم حجية شيء من الروايات لصعها من حيث السد واللازم الرجوع الى غيره وقد مر ان مقتضاء القول .

(١) وقع الخلاف بعد نه لاخلاف بيننا معتد به في ان الامام المصوم يقضى بعلمه مطلقاً في حق الله وحق الناس في ان الحاكم غيره هل يجوز له انقص بعلمه مطلقاً ولا يجوز له كذلك او يكون هناك تفصيل فالأكثر على الاول وحكي السيد في الانتصار عن أبي على بن الجعيد الثاني ولكن في محكي المسالك عن ابن الجعيد في كتابه الاحمدى جواز الحكم في حدود الله دون حق الناس ، والمحكي عن ابن ادريس وابن حمزة عكس ذلك وهو الجواز في حقوق الناس دون حقوق الله تعالى ، وعن حدود النهاية : اذا شاهد الامام من يزني او يشرب الخمر كان عليه ان يقيم الحد ولا ينتظر مع مشاهدته قيام البينة والافرار وليس ذلك لغيره بل هو مخصوص به وغيره وان شاهد يحتاج الى أن يقوم بينة او قرار من الفاعل .

وكيف كان فقد استدلل على القول الاول وهو الجواز مطلقاً بوجوه :

الاول : الاجماع المدعى في كلمات جماعة من الفقهاء وكتبهم كالانتصار

والعناية و لخلاف ونهج الحق وبعض الكتب الاخر وقد اعتمد عليه غاية الاعتماد السيد في الانتصار وصاحب الجواهر قال في الاول بعد بيان ان الجوار مما انفردت به الامامية ووافقه فيه بعض آخر : من قيل كيف تستجرون ادعاء الاجماع وابوعلى بن الجنيد يصرح بالخلاف ويذهب الى انه لا يجوز للحاكم ان يحكم بعلمه في شيء من الحقوق والحدود ، قل لا خلاف بين الامامية في هذه المسئلة وقد تقدم اجماعهم ابن الجيد وثأيره وابا عول بن الحيد على صرب من الرأي والاحتياط وحطائه طاهر .

وقال في الجواهر بعد نقل الاجماع من الكتب المذكورة : وهو الحق ثم اورد الادلة الاخرى ثم قال : وليس في شيء من الادلة المذكورة عدى الاجماع منها دلالة على ذلك .

ولكن الظاهر انه لامحال لانكال على الاجماع في المسئلة التي تكثر فيها الوجوه و لادلة فانه من المحتمل قويا ان تكون تلك الوجوه - كلا او بعضا - مستدة للمجمعين وعليه فلا يكون مثله كاشعا عن موافقة المعصوم ومطابقة آرائهم لرأيه <sup>عليه السلام</sup> وبالجملة لا اصابة للاجماع في مثل المقام فلا وجه للاستناد اليه اصلا .

الثاني : استلزام عدم قضاء الحاكم على طلق علمه فسقه او ايقاف الحكم وهما معا باطلاق وذلك لانه اذا طلق الرجل زوجته ثلاثا مثلا - بحضرته ثم جمده كان القول قوله مع يمينه فان حكم بغير علمه وهو اسنحلالة وتسليمها اليه لزم فسقه والالزام ايقاف الحكم لا موجب .

الثالث : مثل قوله تعالى : لزانة والرامي فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وقوله تعالى : السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما نظرا الى ان المخاطب فيه هو الحكم الدين يبداهم الحكم وفصل الخصومة واجراء الحدود وقد علق فيه الحكم على مثل عنوان الزاني والسارق هذا كان هذا العنوان محرزاً للحاكم من طريق العلم الذي لا يشوبه ريب فالواجب عليه اقامة الحد واجرائه لعدم توقف اجرائه على شيء آخر

غير تحقق نفس هذا العنوان ولا اشارة في مثله الى مدخله شيء آخر في الموضوع مثل كونه ثابتاً من طريق خصوص البيعة او الاقرار بملاحظة مثل الايتين تفنصي لزوم جراء الحد مع احرار عنوان الموضوع من طريق العلم .

ولكن هذا الدليل لا يجري في جميع صور المدعى لعدم جريده في الامول فلا بد اما الاحد بما في الانتصار حيث قال : واذا ثبت ذلك في الحدود فهو ثابت في الاموال لان من احرار ذلك في الحدود احراره في الاموال ولم يجره احد من الامة في الحدود دون الامول واما الالتزام بما في الحوامر من دعوى الاولوية .

ولكن الظاهر جريان المسألة في كليهما لما عرفت من نقل المسالك عن كتب ابن الحبيد لحوار في الحدود اي حدود الله دون حقوق الناس ولمسح الاولوية بعد ثبوت لانهام في حقوق الناس كثيراً كما لا يخفى .

الرابع : ما ذكره في الانتصار في جملة لادلة من قوله : وكيف يحصى اطلاق الامامية على وجوب الحكم بالعلم وهم يسكرون توقف ابي بكر عن الحكم لعاطمة بنت رسول الله (ﷺ) عندك لما ادعت انه اتحلها ابوها ويقولون : اذا كان عالماً بعصمتها وطهارتها وابها لا تدعى لاحقا فلا وجه لمطالعتها باقامة البيعة لان البيعة لاوجه لها مع العلم بالصدق .

الخامس : الايات الدالة على وجوب الحكم بين الناس بالحق او بالقسط او بالعدل كقوله تعالى : يا داود انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق . (١) وقوله تعالى مخاطباً للنبي : وان حكمت فاحكم بينهم بالقسط . (٢) وقوله تعالى : وادع حكمكم بين الناس ان تحكموا بالعدل . (٣) فان هذه العاوين امور

(١) سورة ص آية ٢٦

(٢) سورة البقرة آية ٤٢

(٣) سورة النساء آية ٥٨

واقعية والعلم الكاشف عنها اكمل طرق الكشف واوضحها ومن الواضح عدم اختصاص الحكم في الاولين بخصوص المخاطب فيهما .

السادس : ظهور كون الوجه في حجية البينة والاقرار ومثلهما هو الكشف عن الواقع من دون ان يكون لها موضوعية تعبدية ومن الواضح كون العلم اقوى منها في الملاك لكونه الكاشف التام دونها .

السابع : ما ذكره في الجواهر من استلزام عدم الفناء على طلق العلم عدم وسحب انكار المنكر وعدم وجوب اظهار الحق مع امكانه وذلك لانه اذا علم بطلان قول احد الخصمين فان لم يحب عليه منعه عن النازل لزم ما ذكره ولا ثبت المطلوب .

الثامن : رواية الحسين بن خالد عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول : الواجب على الامام اذا نظر الى رجل يزني او يشرب الخمر ان يقيم عليه الحد ولا يحتاج الى بيينة مع نظره لانه امين الله في حلقه واذا نظر الى رجل يسرق ان يربره وبهاه ويمضى ويدعه قلت وكيف ذلك قال : لان الحق اذا كان لله فالواجب على الامام اقامته واذا كان للناس فهو للناس . (١) والظاهر عدم كون المراد بالامام فيها هو الامام المعصوم بل الامام او نائنه في جميع الاعصار والتعليل بقوله لانه امين الله في حلقه لا ينافيه وعلى تقديره فالتعبير في الدليل بقوله : ان الحق ... ظاهر في عدم الاحتصاص وصيغىء المراد من التمهيل المذكور فيها .

ثم انه ربما يستدل على الجواز ايضاً ببعض الروايات مثل :

مارواه الصدوق باساده الى قضائنا امير المؤمنين عليه السلام قال جاء اعرابي الى النبي صلى الله عليه وآله فدعى عليه سبعين درهماً ثم ناقة باعها مه فقال : قد اوفيتك فقال : اجعل بيني وبينك رجلاً يحكم بيننا فاقبل رجل من قريش فقال رسول الله صلى الله عليه وآله احكم بيننا

فقال للاعرابي : ما تدعى على رسول الله ﷺ فقال سبعين درهماً ثمن ناقة بعثها منه فقال : ما تقول يا رسول الله ﷺ ؟ فقال قد اوفيته ، فقال للاعرابي : ما تقول ؟ فقال : لم يوفني ، فقال لرسول الله ﷺ : لك بيه انك قد اوفيته ؟ قال : لا ، فقال للاعرابي اتحلف انك لم تستوف حقت وتأخذ : قال : نعم فقال رسول الله ﷺ لانحاكس مع هذا الى رحل يحكم بيسا يحكم الله فاتي على بن ابيطالب عليه السلام ومعه الاعرابي فقال على عليه السلام مالك يا رسول الله ﷺ قال يا ابا الحسن : احكم بيني وبين هذا الاعرابي فقال على عليه السلام يا اعرابي ما تدعى على رسول الله ﷺ قال : سبعين درهماً ثمن ناقة بعثها منه ، فقال : ما تقول يا رسول الله ﷺ قال : قد اوفيته ثمنها فقال : يا اعرابي اصدق رسول الله ﷺ فيما قال ، قال الاعرابي : لا ما اوفاني شيئاً فاحرج على عليه السلام سيفه فصرب عنقه فقال رسول الله ﷺ : لم فعلت يا على ذلك ؟ فقال : يا رسول الله ﷺ : بحس بصدقك على امر الله ونهيه وعلى امر الجنة والمسا والاثواب والعقاب ووحى الله - عز وجل - ولا نصدقك على ثمن ناقة الاعرابي واني قلته لانه كذبك لما قلت له : اصدق رسول الله ﷺ فقال : لا ما اوفاني شيئاً فقال رسول الله ﷺ : اصيبت يا على فلا تعد الى مثلها ثم التفت الى الفرشي وكان قد تبعه فقال : هذا يحكم الله لا ما حكمت به . (١)

ومثل الرواية المشتبهة على قصة درع طلحة حيث رآها على عليه السلام حينما كان قاعداً في مسجد الكوفة مع عبدالله بن قعل النخعي فقال : هذه درع طلحة احللت غلولا يوم البصرة فتراضيا بشريح القاصي فقال لعل عليه السلام هات على ما تقول بينة فقال على عليه السلام بعد ما اتى بالحسن شاهداً اولاً ويقتبر ثانياً وعدم قبوله لهما نظراً الى ان الاول شاهد واحد والثاني مملوك ان هذا قضى بجور ثلاث مرات الى ان قال : وبذلك اوويحك ان امام المسلمين يؤمن من امورهم على ما هو اعظم من هذا . (٢)

(١) تل ابواب كيمية الحكم واحكام الدعوى الباب الثامن عشر ح - ١

(٢) تل ابواب كيمية الحكم و احكام الدعوى الباب الرابع عشر ح - ٦

ولكن الظاهر عدم تمامية الاستدلال بمنزل هذه الروايات التي اما ان يكون موردها صورة كون الحاكم اماماً معصوماً واما ان يكون احد المنحصرين كذلك لان جوارحكم الامام المعصوم بعلمه لا يستلزم الجواز للحكام وكذا جوار الحكم للمعصوم كذلك لا يستلزمه عدم كون عدم الحكم على طبقه مستلزماً لتقيص شأنه ونزول مقامه واحطاط رتبته كما لا يحصى ويؤيده نهى النبي ﷺ عن العود الى مثل القضاء الواقع في الرواية الاولى .

ثم ان صاحب الجواهر بعد ذكر الادلة المتقدمة وتقل كلام الانتصار في الرد على ابن الحميد قال : لكن الانصاف انه ليس بتلك المكانة من الصعف ضرورة ان البحث في ان العلم من طرق الحكم والفصل بين المنحصرين ولوم غير المعصوم في جميع الحقوق اولا ، وليس في شيء من الادلة المذكورة - هذا الاجماع بها - دلالة على ذلك ، والامر بالمعروف ووجوب افعال الحق الى مستحقه بل كون العلم حجة على من حصل له يترتب عليه سائر التكاليف الشرعية لا يقتضي كونه من طرق الحكم بل انقضى ذلك ما عرفت وانه لا يجوز له الحكم بخلاف علمه بل لعل اصابة عدم ترتيب آثار لحكم عليه يقتضي عدمه .

وهذا الكلام منه عجيب جداً لان ملاحظة الادلة المتقدمة تقتضي لزوم الحكم على طبق العلم واحقاق الحقوق بسببه سواء كان الله اول الناس اهلين مقتضى الايات الدالة على لزوم الحكم بالحق او بالقسط او بالعدل ذلك وهل يمكن ان يتوهم ان مقتضاها مجرد عدم جوار الحكم بخلاف علمه الا ان يقال بان صاحب الجواهر لم يتعرض لهذا الوجه ، وهل ليس مقتضى الدليل الوارد في الزنا والسرقه والايات الدالة على حكمهما لزوم اجراء الحد بعد ثبوتهما بالعلم كما ان مقتضى استعادة الملاك من اعتبار البيعة التي يجب القضاء على طبقها لزوم ترتيب الآثار على العلم الذي هو اقوى منها وهكذا سائر الادلة المتقدمة نعم قد عرفت المأقشة في الاستدلال بالاجماع الذي استشهاده صاحب الجواهر

هنا وزعم ان دلالة وحجته غير قابلة للمناقشة وانه لا اصابة له بعد وجود الادلة المتكثرة والوجوه المتعددة .

وقد انقذ من جميع ما ذكرنا تمامية حل الادلة التي استدل بها على حوار حكم الحاكم بعلمه .

واما ما استدل به على عدم الجواز فوجوه ايضاً :

منها : اقتضاء الحكم على طبق العلم التهمة وسوء الظن وانه يوجب تزكية النفس وان بناء حدود الله على السوء والمموعة .

والجواب تحقق التهمة في مورد البيعة ايضاً خصوصاً مع كون تشخيص صلاحيتها وعدمها بيد الحاكم مضافاً الى ان شرط العدالة والاجتهاد في القاصي يرفع هذه الامور وتزكية النفس انما تحصل بنفس الجلوس في منصب القضاء وكون بناء الحدود على التسامحة انما هو في صورة الشبهة ولا وجه له مع الثبوت بالعلم

ومنها : الروايات الدالة على ان البيعة على المدعى واليمين على من انكر كصحيحة جميل وهشام عن ابي عبد الله عليه السلام قال : قال رسول الله ﷺ البيعة على من ادعى واليمين على من ادعى عليه . (١) ومرسلة الصدوق قال : قال رسول الله ﷺ البيعة على المدعى واليمين على المدعى عليه والصلح جائز بين المسلمين الا صلحاً احل حراماً او حرم حلالاً . (٢)

والجواب ظهور كون هذه الروايات انما هي في مقام بيان ان صرف الدعوى والانكار لا يكون منشاء للثربل اللازم اقترانه بالبيعة او اليمين والاقتضار عليهما لادالة على الحصر لعدم ثبوت المفهوم له بوجه ويمكن ان يكون الوجه فيه الغلبة لكون وجود العلم انما هو في بعض الموارد احياناً كما لا يحفى .

(١) تل ابواب كيفية الحكم الباب الثالث ح - ١

(٢) تل ابواب كيفية الحكم الباب الثالث ح - ٥



ومنها : مظاهره حصر الحكم في البيئات والايمان كصحيفة هشام بن الحكم عن ابي عبدالله عليه السلام قال : قال رسول الله ﷺ انما اقصى بيسكم بالبيات والايمان وبمعصكم الحن بحجته من بعض فايا رجل قطعت لمن مال اخيه شيئاً فانما قطعت له به قطعة من النار . (١)

والاستدلال بها مبني على اثبات كون الحصر حقيقياً ناطراً الى احصار طريق الحكم في البيات والايمان بمعنى عدم تحقق الفناء بدونهما ولو كان هناك علم مع انه يحتمل قوياً ان يكون الحصر اضاعياً ناطراً الى نفي كون مجرد الدعوى والانكار منشأً للآثار كالروايات المتقدمة من دون ان يكون لها مظارة الى معنى العلم ايضاً ويؤيده قوله عليه السلام : وبمعصكم الحن . . . فان مظهره ان مجرد الالحنية وافادة المقصود مقرونة بحسن البيان وجودة التفهيم والالفاظ والكلمات الجالبة لا يوجب الحكم على طبقه بل اللزم الاقتران بالبيبة واليمين وكذا قوله عليه السلام في ذيل الحديث فايا رجل . . . فان مظهره ان الملاك هو الواقع وانه لا يترتب على البيبة واليمين ايضاً الحلية اذا كانتا محالفتين للواقع فتدبر .

ومنها قول امير المؤمنين عليه السلام في ما في بعض الروايات من ان احكام المسلمين على ثلاثة شهادة عادلة او يمين قاطعة او سنة ماضية من أئمة الهدى . (٢)  
والظاهر ان دلالة على الجوارا اكثر من دلالة على العدم لان مقتضى السنة الماضية الحكم بالعلم لان عياً عليه السلام كان يعمل بعلمه في مقام المحاكمة كثيراً .  
ومنها : ما روى عن النبي ﷺ في قصة الملاعة : لو كنت راجماً من غيرينة لرجمتها (٣) وهو لم يثبت صحته من طرقنا .

(١) تل ابواب كيفية الحكم الباب الثاني ج - ٢

(٢) تل ابواب كيفية الحكم الباب الاول ج - ٦

(٣) سنن البيهقي ج - ٧ ص ٤٠٧

بقي الكلام : في الفرق بين حقوق الله وبين حقوق الناس من حيث عدم توقف اقامة الاولى على مطالبة احد وتوقف اقامة الثانية على مطالبة ذيها فيقول الدليل على ذلك روايات :

منها صحيحة التفضيل قال : سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول : من اقر على نفسه عند الامام بحق من حدود الله مرة واحدة حراً كان او عبداً ، او حرة كانت او امة فعلى الامم ان يقيم الحد عليه للذي اقر به على نفسه كائناً من كان الا الزاني المحصن فانه لا يرجمه حتى يشهد عليه اربعة شهداء ، فاذا شهدوا ضربه الحد مائة جلدة ثم يرجمه قال : وقال ابو عبد الله عليه السلام ومن اقر على نفسه عند الامام بحق حد من حدود الله في حقوق المسلمين فليس على الامام ان يقيم عليه الحد الذي اقر به عنده حتى يحضر صاحب الحق او وليه فيطالبه بحقه قل : فقال له بعض اصحابنا : يا ابا عبد الله فمأهله الحدود ، انى اذا اقر بها عند الامام مرة واحدة على نفسه اقيم عليه الحد فيها ؟ فقال : اذا اقر على نفسه عند الامام بسرقه قطعه فهذا من حقوق الله ، واذا اقر على نفسه انه شرب حمراً حده ، فهذا من حقوق الله ، واذا اقر على نفسه بالزنا وهو غير محصن فهذا من حقوق الله ، قال : واما حقوق المسلمين فاذا اقر على نفسه عند الامام بقرية لم يحده حتى يحضر صاحب القرية او وليه ، واذا اقر بقتل رجل لم يقتله حتى يحضر اولياء المقتول فيطالبوا بدم صاحبهم (١) -

والرواية وان كانت مشتملة على كفاية اقرار واحد في مثل الزنا مع ان اللازم فيه التعدد كما مر وعلى الفرق بين رفا المحصن وغيره من جهة عدم كفاية الاقرار في الاول وعلى احتصاص حق الله بما اذا كان من غير المحصن مع ان الظاهر عدم الفرق من هذه الجهة الا اذا كانت المزنى بها محصنة ايضاً فيه شائبة حق الناس من جهة

ثبوت الزوج لها فتدبر الا ان دلالتها على ثبوت الفرق بين حق الله وبين حق الناس من جهة توقف الثاني على المطابقة دون مما لاحفاء فيها وهذا من دون فرق بين ما اذا كان طريق الثبوت هو الاقرار او العلم كما هو المعروف فلامجال للمناقشة في ان مورد الرواية هي صورة الاقرار والكلام انما هو في صورة العلم كما لا يخفى .

ومنها صحيحة اخرى للفصل عن ابي عبدالله عليه السلام قال : من اقر على نفسه عند الامام بحق احدهم حقوق المسلمين فليس على الامام ان يقيم عليه الحد الذي اقر به عنده حتى يحضر صاحبه حق الحد او وليه وبطله بحقه (١)

والظاهر عدم كونها رواية اخرى بل قطعة من الرواية الاولى وان جعلها في الوسائل رواية مستقلة كما هو دأبه في كثير من الموارد .

ومنها رواية الحسين بن خالد عن ابي عبدالله عليه السلام قال : سمعته يقول لواجب على الامام اذا نظر الى رجل يزى او يشرب الخمر ان يقيم عليه الحد ولا يبتاح الى بيته مع نظره لانه امين الله في حلقه ، واذا نظر الى رجل سرق ان يزيره وينهاه ويمضى ويدعه قلت : وكيف ذلك قال : لان الحق اذا كان لله فالواجب على الامام اقامته ، واذا كان للناس فهو للناس (٢) .

وربما يقال بان المراد من قوله : يسرق هي ارادة السرقة لا لسرقة العملية والائتت القطع كما دل عليه صحيحة العصيل ، وهذا القول وان كان يؤيده الهمي والمنع الظاهر في نهيه عن تحقق السرقة لانه لا معنى للهمي بعد ثبوتها الا ان ارادة السرقة بمجرد ما لا توجب ثبوت حق للناس كما هو ظاهر فحمل قوله : يسرق عليها بعيد جداً .

ويمكن ان يقال بان السرقة مشتملة على كلا الحقيقتين حق الله من جهة قطع الايدي المأمور به في الآية الشريفة وحق الناس من جهة لزوم رد المال المسروق - عياً او

(١) في ابواب مقدمات الحدود الباب الثاني والثلاثون ح ٢

(٢) في ابواب مقدمات الحدود الباب الثاني والثلاثون ح ٣

مسئلة - ٥ من اقتضى بكرأ حرة باصبعه لزمه مهر نساؤها ويعززه الحاكم

بما رأى (١)

مثلا او قيمة - الى المسروق منه هي من هذه الجهة من حقوق الناس وعلى ذلك فالمراد منها في الصحيحة هي الجهة الاولى ولذا صرح فيها بالقطع ومن هذه الرواية هي الجهة الثانية .

ثم نه من الواضح انه ليس المراد من قوله **بكرأ** واذا كان للناس فهو للناس هو جوار تصدى الناس لاحقاق حقوقهم من دون مراجعة الحاكم بل المراد هو توقف اقامة الحاكم لها على مطالبتهم كما قد اوضحته الصحيحة .

(١) اما لزوم مهر نساؤها فلاحلاف فيه طاهراً من دون فرق بين ما اذا كان رجلاً او امرأة ويدل عليه اكثر النصوص الاتية من دون اختلاف بينها من هذه الجهة .

واما التميز بمارآه الحاكم فهو المحكى عن الأكثر ، وعن المقنع ثبوت الحد من دون تعيين ، وعن المفيد والديلمي تعيين الثمانين بعنوان الأكثر والثلاثين بعنوان الأقل ، وعن الشيخ من ثلاثين الى سبعة وتسعين ومن ابن ادريس الى تسعة وتسعين ولا يضمن ملاحظة النصوص فيقول :

منها صحيفة عبدالله بن مسان وعبره عن ابي عبدالله **عليه السلام** في امرئة افتضت جارية بينها قال : عليها المهر وتضرب الحد (١) واطلاق الجارية يشمل الحرة بل لا يدمس القول باحتصاصها بها في الرواية لورود روايات في الامة دالة على ان اقتصاص الامة يوجب عشر قيمتها وقبل فيه يلزوم الارش .

ومنها : صحيفة اخرى لابن سنان عن ابي عبدالله **عليه السلام** ان امير المؤمنين **عليه السلام** قضى بذلك وقال : تجلد ثمانين (٢)

ومنها : رواية ثالثة لعبدالله بن مسان عن ابي عبدالله **عليه السلام** هي امرئة افتضت جارية

(١) ثل ابواب حد الزنا الباب التاسع والثلاثون ج - ١

(٢) ثل ابواب حد الزنا الباب التاسع والثلاثون ج - ٢

بيدها قل : قال عليها مهرها وتجلد ثمانين (١) وهذه الروايات لو كانت متعددة بان كان روايتها متعددة لكان اللارم حمل مادل على ضرب الحد مطلقا على مادل بظاهره على تعين الثمانين لكونه مبيأله ورافعا لأجماله ولكن الظاهر عدم التعدد وإن جعلها في الوسائل وغيره كذلك وذلك لأن كون الراوى فيها واحداً بمعنى التعدد وعليه فلا يعلم أن الصادر عن الإمام عليه السلام الحد مطلقا أو عنوان الثمانين ولا يعلم كون الصادر هو التحديد بهذا المقدار مصافاً الى أنه لم يمت أحد على الظاهر كما عرفت في نقل الفتاوى بتعين الثمانين وعلى تقدير كون الصادر هو ضرب الحد لا ظهور لها في الحد المقابل للتعزير خصوصاً بعد إطلاق الحد وإرادة الأعم كثيراً وبعد عدم تعيين المقدار وبأنجملة الصادر إن كان هو ضرب الحد فإطلاقه على رأى الأكثر طاهر وإن كان هو الجلد ثمانين فاللزام كما في الجواهر أما الطرح وأما الحمل على أنه أحد الفراده ومقتضى الاحتياط هو التعزير بمقدار الثمانين .

ثم إن الظاهر أنه لا خصوصية لكون الافتصاص بالأصبع بل يتحقق بما إذا كان بآلة أخرى فصلاً عما إذا كان بالربا كرهاً .

ثم إن الظاهر خروج الزوج والروجة عن مفروض المسئلة لأن البحث في لواحق الزنا مصفاً الى أن قوله : لزمه مهر نسائها ظاهر في غير الروجة وذكر في الجواهر أنه لو كان المقنن بالأصبع الزوج فعل حراماً وحكى عن بعضهم التعزير واستفراغ المسمى ولكن في أصل ثبوت الحرمة تأمل خصوصاً مع تراصى الطرفين ومع عدم قدرة الزوج على إزالة البكارة من طريق الجماع وعلى تقدير الحرمة فثبوت التعزير أيضاً محل إشكال الأعلى تقدير القول بشيئته في مطلق المعاصى وسبأني المبحث فيه إن شاء الله تعالى .

مسئلة ٦- من زنى في زمان شريف كثير رمضان والجمع والاعباد او مكان شريف كالمعبد والحرم والمشاهد المشرفة عوقب زيادة على الحد وهو بسطر الحاكم ، وتلاحظ الخصوصيات في الارمة والامكة ، واجتماع زمان شريف مع مكان شريف كمن ارتكب - والعباد بالله - في ليلة القدر المصادفة للجمعة في المسجد او عند المضاجع المعظمة من المشاهد المشرفة . (١)

مسئلة ٧- لاكمالة في حد ولاتأخير فيه مع عدم عذر كحمل او مرض ولاشاعة في اسقاطه . (١)

(١) الدليل على زيادة العقوبة الناشئة عن زيادة القبح التي يدل عليها مضافاً الى وصوحها لانهك الحرمة الروايات المتعددة الواردة في الرسا الدالة على ان درهماً منه عظم من سبعين رنية بذات محرم في بيت الله الحرام مرسله ابي مريم قال اتى امير المؤمنين عليه السلام بالحاشي (الحارثي) الشاعر قد شرب الخمر في شهر رمضان فعرضه ثمانين ثم حبسه ليلة ثم دعاه من عند فضربه عشرين فقال له يا امير المؤمنين هذا صرنتى ثمانين في شرب الحمر وهذه العشرون مهي ؟ قال : هذا لتجرتك على شرب الحمر في شهر رمضان . (١) وصعها منجبر بالعمل على طلقها لان الظاهر انه لاحلاف فيه كما في الجواهر ومن التعليل يستفاد الحكم لغير مورده كما فهمه الاصحاب ويشهد له الاعتبار بل يستفاد انه كلما كان الهتك فيه ازيد من جهة خصوصية الزمان او المكان او غيرهما كانت العقوبة اكثر عناية لامرانه بحسب نظر المحاكم .

(١) امانه لاكمالة في حد مطلقاً زناء كان او غيره ففي الجواهر انه لاحلاف اجده فيه كما اعترف به في الرياض ، والدليل عليه ليس موادئه الى التأخير اذ ربما يكون العذر حاصل في تأخير به بل الدليل هي الروايات الدالة على ذلك مثل :

حسة السكوني اوصحبحته عن ابي عبدالله عليه السلام قال : قال رسول الله ﷺ  
لا كفالة في حد . (١)

ومرسلة لصدوق المعتبرة قال : قال رسول الله ﷺ ادروا الحدود بالشبهات  
ولاشفاعة ولا كفالة ولا يمين في حد . (٢)

والمراد بعدم ثبوت اليمين في الحد انه على تقدير عدم ثبوت البينة لا يطلب  
من يدعى عليه موجب الحد اليمين بل نفس عدم قيام البينة كاف في عدم الثبوت  
بمخلاف باب التحاصم والتنازع الذي لا يكفي فيه مع عدم قيام البينة بمجرد الانكار  
بل لا بد من الحلف او رد اليمين كما لا يخفى .

ونحوهما ما رواه في المستدرك عن امير المؤمنين عليه السلام . (٣) والظاهر انه  
ليس المراد بالحد في هذا الحكم وكذا في الحكمين الاخرين الحد المقابل للتعزير  
بل هم منه ومن التعزير ولا كفالة ولا تأخير ولا شفاعة فيه ايضاً .

واما انه لا تأخير فيه مع عدم المذر فيدل عليه ايضاً مثل :

رواية السكوني عن جعفر عن ابيه عن علي عليه السلام في حديث قال : ليس في  
الحدود نظر ساعة . (٤)

وما رواه الصدوق باساده الى قضايا امير المؤمنين عليه السلام قال : اذا كان في الحد  
نعل او عصى فالحد معطل . (٥)

ورواية ميثم الطويلة المتقدمة الواردة في امرأة اتت امير المؤمنين عليه السلام

(١) تل ابواب مقدمات الحدود لباب الواحد والعشرون ح - ١

(٢) تل ابواب مقدمات الحدود لباب الرابع والعشرون ح - ٤

(٣) لمستدرك ابواب مقدمات الحدود الباب التاسع عشر ح - ١

(٤) تل ابواب مقدمات الحدود الباب الخامس والعشرون ح - ١

(٥) تل ابواب مقدمات الحدود الباب الخامس والعشرون ح - ٢

فاقرت عنده بالرنا اربع مرات قال : ورفع رأسه الى السماء وقال : اللهم انه قد ثبت عليها اربع شهادات وانك قد قلت لنيك ﷺ فيما اخبرته من ديك : يا محمد من عطل حداً من حدودي فقد عابدى وطلب بذلك مضادتي . (١)

ويستفاد منها ومن قبلها ان التأخير بعنوانه لا يكون مهياً عنه بل سائق به النهي انما هو عنوان التعطيل وعليه فلا بد في الحكم بعدم جوار التأخير من ملاحظة صدق عنوان التعطيل عليه وعليه فالتأخير بمقدار يسير لا يتحقق به لتعطيل كما اذا كان التأخير مستنداً الى عذر كالمرض والحمل وشبههما .

واما انه لاشفاعة في اسقاط الحد فيدل عليه مضاداً الى انه يستند ذلك من قوله تعالى عقب الحكم بثبوت الحد في الرنا : ولاتأخذكم بهما رأفة في دين الله الروايات الكثيرة مثل :

صحيفة محمد بن قيس عن ابي حمزة عليه السلام قال : كان لام سلمة روح النبي ﷺ امة فرقت من قوم ، فأتى بها النبي ﷺ فكلمته ام سلمة فيها ، فقال النبي ﷺ يا ام سلمة هذا حد من حدود الله لا يضيع فقطعها رسول الله ﷺ . (٢)

ورواية مشي الحائط عن ابي عبد الله عليه السلام قال : قال : رسول الله ﷺ لاسامة بن زيد . لا يشفع في حد . (٣)

ورواية سلمة عن ابي عبد الله عليه السلام قال : كان اسامة بن زيد يشفع في الشيء الذي لاحديه ، فأتى رسول الله ﷺ بانسان قد وجب عليه حد فشع له اسامة فقال رسول الله ﷺ : لا يشفع في حد . (٤) وهل المراد بالشيء الذي لاحد فيه هو الشيء الذي

(١) تل ابواب مقدمات الحدود الباب الاول ح - ٦

(٢) تل ابواب مقدمات الحدود الباب المشروح ح - ١

(٣) تل ابواب مقدمات الحدود الباب المشروح ح - ٢

(٤) تل ابواب مقدمات الحدود الباب المشروح ح - ٣



كان فيه التعرير حتى يكون مفاد الرواية جريان الشفاعة في موارد التعزير او ان المراد عدم ثبوت الحد ولا التعرير فيه فلا دلالة لها - ح - على ثبوت الشفاعة في التعرير وجهان وبعد الثاني انه مع عدم ثبوت التعرير ايضاً لا حاجة الى الشفاعة بوجه فتدبر .

وحسنة السكوني اوصحيته عن ابي عبدالله عليه السلام قال : قال امير المؤمنين عليه السلام لا يشفعن احد في حد اذا بلغ الامام فانه لا يملكه واشفع فيما لم يبلغ الامام اذا رأيت الدم ، واشفع عند الامام في غير الحد مع الرجوع من المشفوع له ، ولا يشفع في حق امرء مسلم ولا غيره الا باده . (١) وقد وضعها في الجواهر بما عرفت من كونها حسنة اوصحيحة مع ان في طريقها حسين بن يزيد الوفلي وفيه كلام .

والتعليل بقوله عليه السلام : فانه لا يملكه طاهر في ان الوجه لعدم جريان الشفاعة في اسقاط الحد عدم كون زمام الحد بيد الامام وباختياره لانه حكم الهى صادر من الله تبارك وتعالى واجرائه انما هو بيد الامام وعليه فيحتمل الحكم بما اذا لم يكن للامام اختيار كالحد الثابت بالنسبة واما اذا كان له اختيار كما في الحد الثابت بالاقرار حيث يكون مجبراً بين العفو والاجراء وكما في التعزير الذي بيد الحاكم فالحكم لا يشمل عدم جريان التعليل فيه مع ان اطلاق الاصحاب يتأق ذلك الان يقال باقوائية ظهور ما دل على عدم جريان الشفاعة في الحد من ظهور التعليل فتدبر مع انه في التعزير يكون اختيار الكمية بيد الامام واما اصله فهو مجبور في ذلك كما لا يخفى .

تم البحث في باب حد الزنا وقد وقع الفراغ من تسويد هذه الاوراق في ليلة الاربعاء المصادفة ليوم الواحد والعشرين من شهر شعبان المعظم من شهر سنة ١٤٠٢ في بلدة قم المحمية وسئل منه التوفيق لاتمام بقية مباحث الكتاب .

## الفصل الثاني في اللواط والحق والعتيدة

مسئلة ١ - اللواط وطىء الذكران من الادمى بايقاب وغيره وهو لا يثبت الا باقرار التاعل او الممحول اربع مرات ، او شهاده اربعة رجال بالمعاينة مع جامعتهما شرائط القبول . (١)

(١) يقع الكلام في هذه المسئلة في مقامين :

المقام الاول في تعريف اللواط وقيل الورود فيه بقدم امرين :

الاول : قال صاحب الجواهر واشتدقه من فعل قوم لوط . اقول : ان كان مراده ان اللواط بالمعنى المصطلح في الفقه ليس له سابقة قبل قوم لوط وعليه فلا يكون في لغة العرب بهذا المعنى اصلا فهو حق ويؤيده قوله تعالى فيما حكاه عن لوط : اتأتون الفاحشة ما سبقكم بها من احد من العالمين (١) حيث انه يدل على انه لا سابقة لهذا العمل قبل قوم لوط ولومن احد .

وان كان مراده ان لفظ اللواط ولو بغير هذا المعنى لا يوجد في لغة العرب اصلا فيدفعه ملاحظة اللمعة فان المستفاد منها ان اللواط يحىء بمعنى الالتصاق كما في لاط الشيء بشيء او بمعنى اللصوق كما في لاط الشيء فلقى او بمعنى الطرد او بمعنى الربا .

الثاني : ان حرمة اللواط وثبوت هذا الحكم له من ضروريات الفقه بل الدين

(١) سورة الاحراف آية ٨٠

ويبدل عليه من الكتاب آيات كثيرة وروايات مستعينة اما الآيات فمثل الآية المتقدمة وقوله تعالى حكاية عنه ايضاً : **انأتون الفاحشة** وانتم تبصرون (١) فان التعبير عنه بالفاحشة ظاهر فى الحرمة وبؤده تعليل حرمة الزنا بها فى قوله تعالى : **ولا تقربوا الرنا** انه كان فاحشة وماء سيلاً (٢)

اما الروايات فمرواية ابى بكر الحصرمى عن ابى عبدالله عليه السلام قال : قال رسول الله ﷺ : من جامع علماً جاء يوم القيامة جسياً لا يقيه ماء الدنيا وعصب الله عليه ولمسه واعد له جهنم وساءت مصيراً ثم قال : ان الذكر يركب الذكر فيهتز العرش لذلك وان الرجل ليؤذى فى حقه فيحسه الله على حسر جهنم حتى يمرع الله من حساب الخلائق ثم يؤمر به الى جهنم فيعذب بطقاتها طقة طقة حتى يرد الى اسفلها ولا يخرج منها . (٣)

ورواية السكونى عن أبى عبدالله - عليه السلام - قال : قال امير المؤمنين - عليه السلام - لو كان ينسعى لاحد ان يرحم مرتين لرحم اللوطى . (٤)

وروايته الاخرى عنه - عليه السلام - قال : قال امير المؤمنين - عليه السلام - اللواط ما دون الدبر، والدبر هو الكفر . (٥)

ومرسلة يونس عن بعض اصحابنا عن أبى عبدالله - عليه السلام - قال : سمعته يقول : حرمة الدبر اعظم من حرمة الفرج وان الله اهلك امة بحرمة الدبر ولم يهلك احداً بحرمة الفرج . (٦)

(١) سورة النمل آية ٥٤

(٢) سورة الاسراء آية ٣

(٣) ورد صدره فى الوسائل فى الباب السابع عشر من ابواب النكاح المحرم

ح - ١ ودخلها فى باب الناس عشر من تلك الابواب ح - ١

(٤) فى ابواب حد اللواط الباب الثالث ح - ٢

(٥) فى ابواب نكاح المحرم الباب العشرين ح - ٢

(٦) فى ابواب النكاح المحرم الباب السابع عشر ح - ٢

ورواية حذيفة بن منصور قال : مثلث انا عبد الله - عليه السلام - عن اللواط فقل :  
ما بين المحذنين ، وسئلته عن الذي يوجب فقال : ذاك الكفر بما انزل الله على نبيه . (١)  
وعبر ذلك من الروايات الدالة عليه مصافاً الى اجماع الطائفة بل المسلمين  
جميعاً والى دليل العقل كما ربما يقال .

اذا عرفت ذلك يقع الكلام في تعريف اللواط فتقول لاختفاء في ان اضافة  
الوطى الى الذكر ان من اضافة المصدر الى المفعول لانه - مصافاً الى ان الاضافة  
الى الفعل لا حاجة اليها لوضوح كون الواطى مطلقاً هو المذكور - تكون الخصوصية  
المميزة للواطى من مثل الزنا في الموطوء دون الواطى واما تعميم اللواط لصورة  
الايقاب وغيرها فربما يناقش فيه كما في الجواهر بان اطلاق اللواط على غير الايقاب  
من التفتيح او العمل بين الايتيس من المجاز .

ولكن يرد عليه انه ان اراد ذلك بحسب اللغة فقد عرفت انه لا يكون اللواط  
بحسبها بهذا المعنى الاصطلاحي اصلاً وقد اعترف قدس سره بان اشتقاقه من فعل  
قوم لوط وان راد ذلك بحسب الروايات وكلمات الاصحاب فلاشكال في ان  
معادها التعميم كما يدل عليه احدى روايتي الكوكبي المتقدمين ورواية حذيفة بل  
صاهرهما اختصاص اللواط بما دون الدبر وما بين الفخذين وخروج صورة الايقاب  
عن معنى اللواط ولكهما حملنا على التعميم وان صورة الايقاب هي المرتبة لكاملة  
من اللواط المحرم وهكذا رواية ابي بكر المعيرة بالجماع والركوب الظاهرين في  
العموم .

واما كلمات الاصحاب فصرحة في التعميم سيما المتقدمين منهم في الكتب  
الموضوعة لقل فتاوى الائمة عليهم السلام بعين الالفاظ الصادرة عنهم فلامحال لدعوى  
المجاز اصلاً .

ثم انه هل المراد بالايقاب هو ادخال جميع الالة او مقدار الحشفة او لو مقدار من الحشفة الطاهر انه لامحال للاحتمال الاول لانه مصفاً الى عدم امكان تحققة عادة لم يحتمله احد من الاصحاب ولا امر دائريين الاحتمالين الاخيرين ولا بد قل ملاحظة الترجيح من التنبيه على امرين :

الاول : ان المسح فى المراد من الايقاب وانه هل يتحقق بادخال جميع الحشفة او لو بادخال بعضها مع انك عرفت انه لادخالة للايقاب فى مفهوم اللواط لتحققه بمادون الدبر انما هو بلباط الاحتلاف فى الحد المترتب عليه كما سيأتى لان اللواط الايقابى يترتب عليه القل واللواط غيره حده مائة جلدة فلا بد من المسح فى المراد منه كما هو ظاهر .

الثانى : انه ذكر الشهيد الثانى (قده) فى المسالك فى شرح الشرايع : «انه - يعنى المحقق - اراد بالايقاب ادخال الذكر ولو ببعض الحشفة لان الايقاب لمة الادخال فيتحقق المحكم وان لم يجب العمل ، واعتبر فى القواعد فى الايقاب غيبوبة الحشفة ومطلق الايقاب لا يدل عليه » .

ولكنه ذكر فى الروضة فى شرح قول المصنف : اى ادخال شىء من الذكر فى دبره ولو مقدار الحشفة وظاهرهم هما الاتفاق على ذلك وان اكتفوا ببعضها فى تحریم امه واخته وبنته . وحكى نحوه عن الرباص .

وعن كشف اللثام : ان النصوص والفتاوى مطلقة تتناول مادون ذلك - اى الحشفة - قال : ويمكن تعميم الحشفة - اى فى عبارة القواعد - للكل والبعض . ويظهر مما ذكر عدم ثبوت الاتفاق على احدا الاحتمالين وان استطهره الشهيد فى الروضة لكنه بنفسه خالف ذلك فى المسالك فاللازم ملاحظة ما يظهر من الأدلة فنقول ان ماورد منها فى باب اللواط كما سيأتى نقله يكون موضوعه مثل الايقاب من دون خصوصية زائدة ومن الواضح تحققه بمجرد المسمى وان لم يوجب تمام الحشفة

والا لا يتحقق عرفاً بتمامها ايضاً بل لا بد من ادخال جميع الاله الذي عرفت انه لم يحدث عن احد من الاصحاب - قدس الله اسرارهم - ولم يقم دليل ما على الملازمة بين العسل وبين الحد لانه مضاعفاً الى وضوح عدم الملازمة بينهما في اللواط غير الايقابي لترتب حد الجلد عليه مع عدم ايجابه للعسل لعدم تحقق الايقاب بوجه كما هو المروى بقول لادليل على الملازمة بين العسل وبين حد القتل فاللزام لاحد بمقتضى اطلاق عنوان الايقاب المتأخوذ في موضوع ادلة حد القتل

نعم ورد في باب الزنا والعسل روايات يستفاد من مجموعها ان الموضوع والموجب للعسل هو الادخال المبرح في بعضها بالنقاء الختائين المفسر بغيوبة الحشفة الطاهرة في عيوبه جميعها كما انه يستفاد من الملازمة بين العسل والمهر والحد ولكن موردها باب الزنا ولا شاهد على العاء الخصوصية واسراء الحكم الى اللواط خصوصاً مع ملاحظة ما عرفت من شدة حرمة جداً ومن كون اللواط غير الايقابي موجباً للحد بلا اشكال مع عدم وجوب العسل فيه وعليه فيمكن ان تكون الشدة موجبة لثبوت حد القتل ولو باذخار بعض الحشفة .

ومما ذكرنا يظهر الجواب عما يمكن ان ينوهم من جريان التعليل الوارد في بعضها في المقام وهي صحيحة الحلبي كان على <sup>(١)</sup> يقول ادانس الحدان الختان فقد وجب العسل قال : وكان على <sup>(٢)</sup> يقول كيف لا يوجب العسل والحديجب فيه وقال يجب عليه المهر والعسل (١) نظراً الى ظهور التعليل في انه مع ثبوت الحد لا بد من ثبوت العسل فادالم يشت الفسل لا يكون الحد ثانياً ايضاً فيدل على عدم ثبوت الحد في ايقاب البعض لعدم ثبوت العسل فيه بلا اشكال .

ولكن الجواب ما عرفت من وضوح عدم ثبوت الملازمة في المقام كما في اللواط غير الايقابي وعليه فمورد التعليل هو الزنا ولا يجري في اللواط بوجه .

المقام الثاني : فيما ثبت به اللواط وهو امران :

الاول : لاقرار اربع مرات من الفعل اوالمفعول بالاصافة الى المقر فقط وبدل على الثبوت به وعدم الثبوت بمادون الاربع مصافاً الى ما في الجواهر من انه قطع به الاصحاب صحيحة مالك بن عطيبة او حسنة عن ابي عبدالله عليه السلام قال : بينما امير المؤمنين عليه السلام في ملاء من اصحابه اذا تاه رجل فقال يا امير المؤمنين امي اوقت على غلام فطهرني فقال له : يا هذا امص الى مزلك لعل مراراً هاح بك ، فلما كان من غد عاد اليه فقال له : يا امير المؤمنين امي اوقت على غلام فطهرني فقال له : اذهب الى مزلك لعل مراراً هاح بك حتى يمل ذلك ثلاثاً بعد مرته الاولى ، فلما كان في الرابعة قال له : يا هذا ان رسول الله صلى الله عليه وآله حكم في منك بثلثة احكام فاحترابهن شئت قال : وما هي يا امير المؤمنين ؟ قال : ضربة بالسيف في عنقك بالعة مابلعت ، او اهداب (هذاء) (١) من جبل مشدود اليدين والرجلين او احراق بالنار ، قال : يا امير المؤمنين ايهن اشد علي ؟ قال : الاحراق بالنار قال : فاني قد احترقتها يا امير المؤمنين فقال : حد لذلك اهنتك (٢) فقال : نعم : قال : فصلي ركعتين ثم جلس في تشهده فقال : اللهم امي قد اتيت من الذنب ما قد علمته وامي تحوفت من ذلك فانيب الي وصي رسولك وابن عم نبيك فسئلت ان يطهرني فحبرني ثلاثة اصناف من العذاب ، اللهم فاني احترت اشد من ، اللهم امي اسئلك ان تجعل ذلك كفارة لدنوبي وان لا تعرني بدرك في اخرتي ، ثم قام وهو بك حتى دخل الحفيرة التي جرها له امير المؤمنين عليه السلام وهو يرى النار تتأحج حوله ، قال : فيكي امير المؤمنين عليه السلام وبكي اصحابه جميعاً

(١) الاهداء الامانة سقطاً من حبال ، وفي الواقع : دهاء ، ودهاء الحمر تد هذه دحرجه قد حرج ، وفي بعض النسخ : اهداب واهدب السحابة ماؤها اسالته بسرعة وفي بعضها : اهداة

(٢) اهنتك اي اسباب الاحراق من حطب وغيره

فقال له امير المؤمنين عليه السلام : قم يا هذا فقد اسيكت ملائكة السماء وملائكة الارض فان الله قد تاب عليك فقم ولا تعاودن شيئاً مما فعلت (١) .

وعدم الاستفصال عن الرجل بعد اقراره بالايقاب يدل على عموميته وعدم اختصاصه بصورة ادخال جميع الحشفة فتدل الرواية على ما اخترناه فيه نعم موردها صورة الايقاب والمدعى اعتبار الاربعة في الاقرار في جميع موارد اللواط وان لم يوقب الا ان يقال بعدم الفصل بين الموارد قطعاً .

الثاني : شهادة اربعة رجال بالمعاينة مع الجامعة لشرائط القبول وفيه بحثان :  
الاول : عدم كفاية الاقل من الاربعة ولزوم تحقق هذا العدد في مقدم الشهادة وصحة ما يدل على عدم كفاية اجماع الطائفة الامامية واتفاقهم عليه بل واجماع سائر فقهاء المسلمين القائلين بنبوت المحدث في اللواط نعم من قال فيه نبوت التعزير كالحنابلة على ما حكى عنهم اكتمى بشهادة الاثنين .  
وقد استدلل له بوجوه احراراً مثل :

انه حيث يكون الاقرار اتقن من الشهادة ولذا يكتفى بالاقرار الواحد في الاموال دون شاهد واحد فاذا كان اللارم فيه في المقام هو الاربعة كما مرفرونها في الشهادة بطريق اولي .

وان الاقرار والشهادة من واد واحد بمعنى ان الاقرار قسم من الشهادة عابته انه شهادة على النفس ويدل عليه رواية الاصحح بن نائة المتقدمة الدالة على ان الاقرار بمنزلة الشهادة والرواية المعصلة المتقدمة ايضاً الواردة في امرئة مجحبة الدلالة على ان امير المؤمنين عليه السلام قد صبر عن الاقرار بالشهادة في الاقارير الاربعة بقوله اللهم انها شهادة واللهم انها شهادتان ، الى الاربعة .



وان اللواط اشد حرمة من الرنا كما صرح به بعض الروايات المتقدمة فاذا  
كان العدد المعتبر في الزنا في مقام الشهادة هو الاربع هي اللواط يكون معتبراً بطريق  
اولي، ودعوى ان القتل اشد منه مع كفاية الاثنين فيه مدفوعة بعدم كون الملاك مجرد  
الاشدية في الحرمة فقط بل كون الرنا مرتبطاً بالمرض والحيشة اما اقتضى اعتبار العدد  
المذكور وعدم الاكتفاء بالاثني وهذا الامر متحقق في اللواط بطريق اولي ولا يكون  
متحققاً في القتل كما لا يخفى .

ورواية ابي بكر الحضرمي عن ابي عبدالله عليه السلام قال : اتى امير المؤمنين عليه السلام  
بامرأة وزوجها ، قد لاط زوجها بابها من غير وثقه وشهد عليه بذلك الشهود ، فامر  
به عليه السلام فصرب بالسيف حتى قتل ، وصرب العلام دون الحد وقال : املو كست مدركاً  
لفعلك لامكانك اياه من نفسك بتفكك (١) .

ورواية عبدالرحمن عن ابي عبدالله عليه السلام عن ابيه عليه السلام قال : اتى عمر بن  
قندكح في دبره فهم ان يجلد فقال الشهود : رثيموه بدخله كما يدخل المبل في  
المكحلة ؟ قالوا نعم فقال لعلي عليه السلام : ما ترى في هذا ؟ فطلب المحل الذي نكح فلم  
يجده فقال علي عليه السلام ارى فيه ان تصرب عنقه قال : فامر فصرت عنقه الحديث (٢)  
وتقريب الاستدل بهما انه قد وقع فيهما التعبير بالشهود بصيغة الجمع ، واقل  
الجمع وان كان ثلاثة لا انه لا اشكال في عدم اعتبارها فالارم تحقق الاربعة .

واورد عليه بان وجود الشهود في مورد الروايتين تصادفاً لا يدل على اعتبارها  
وعدم كفاية الاثنين .

ويمكن دفعه بانه حيث يكون الناقل فيهما هو الامام وكان عرصه من النقل  
بيان الاحكام فيجوز الاستدلال بما عبر عنه في مقام النقل كما اشرنا اليه مراراً والعمدة

(١) تل ابواب حد اللواط الباب الثاني ح - ١

(٢) تل ابواب حد اللواط الباب الثالث ح - ٣

في المسئلة على ما عرفت هو الاجماع كما مر .

المبحث الثاني : في اعتبار شهادة النساء في ثبوت اللواط وعدمه فنقول لظهر ان المسئلة اختلافية وان ادعى فيها الاجماع على بعض الاقوال فالمحكى عن المعبد والشيخ في النهاية وسلا اعتبار اربعة رجال فقط الطاهر في عدم اعتبار شهادة النساء في اللواط بوجه ، وعن علي بن يابويه وولده في المقنع والعبية كناية ثلاثة رجال وامرأتين ايضاً وادعى في العبدة عليها اجماع الطائفة وعن المحلف ان الصدوق يدل كلمة الحدود التي اكتفى فيها بذلك بالربما .

وعن الوسيلة انه اكتفى في الزنا جلد اربعة رجلين واربع نسوة ثم دل واللواط يثبت بمثل ما يثبت به الرسا من البيعة والاقرار على الوجوه المذكورة على سواء . فقد ظهر عدم ثبوت الاجماع وان اللازم ملاحظة الادلة .

فنقول ان ماورد منها في الربما مما يدل على اعتبار شهادة النساء فيه في الجملة لادلالة له على الاعتبار في باب اللواط ولا يمكن قياسه عليه خصوصاً بعد كونه اشد منه كما لا يخفى .

واما ما يمكن ان يستفاد منه حكم المقام طائفة تدل بعمومها على عدم الاعتبار في باب اللواط وباطلاقها على عدم الفرق بين صورة الاعتراف وصورة الانضمام وواحدة تدل على الفرق بين الصورتين .

اما الطائفة الاولى : فمنها صحيحة جميل بن دراج ومحمد بن حمران عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلنا : اتجوز شهادة النساء في الحدود ؟ فقال في القتل وحده ، ان علياً عليه السلام كان يقول : لا يبطل دم امرئ مسلم . (١)

ومنها : رواية عياث بن ابراهيم عن جعفر بن محمد عن ابيه عن علي عليه السلام دل

لاتجوز شهادة النساء في الحدود ولا في القود . (١)

والظاهر ان المراد من القود ان القتل اذا كان موجبا للقصاص لا تقبل فيه شهادة النساء وعليه فيكون المراد بالقتل الذي حكم فيه في الصحيحة المتقدمة بالقبول هو القتل الموجب للدية كما خصها به الشيخ - قده -

ومنها : رواية موسى بن اسماعيل بن جعفر عن ابيه عن آبيه عن علي بن ابي طالب

قال لاتجوز شهادة النساء في الحدود ولا قود . (٢)

وقوله : ولا قود يمكن ان يكون قد حذف منه كلمة ( في ) خطأ ويمكن ان يكون المراد به لا قود مع شهادة النساء بل قل فلا يكون - حيث - عطفاً على الحدود ومنها : رواية السكوني عن جعفر عن ابيه عن علي بن ابي طالب انه كان يقول : شهادة النساء لا تجوز في طلاق ولا نكاح ولا في حدود الا في الديون وما لا يستطيع الرجال الطر إليه . (٣)

واما الرواية الواحدة فهي رواية عبد الرحمن التي رواها عنه ابان قال : مثلت ابا عبد الله عليه السلام عن المرأة يحضرها الموت وليس عندها الا امرئة تجوز شهادتها قال تجوز شهادة النساء في العدة والمفوس ، وقال : تجوز شهادة النساء في الحدود مع الرجال . (٤)

ومقتضى الجمع التصرف في اطلاق الطائفة الاولى وحملها على صورة الاستقلال بقربة هذه الرواية الدالة على الاعتبار مع الانضمام ولكن ربما يناقش في سندها بشتراك عبد الرحمن بين الثقة وغيره كما انه يجاب عنها بان نقل ابان عنه

(١) تل ابواب الشهادات الباب الرابع والعشرون ح - ٢٩

(٢) تل ابواب الشهادات الباب الرابع والعشرون ح - ٣٠

(٣) تل ابواب الشهادات الباب الرابع والعشرون ح - ٤٢

(٤) تل ابواب لشهادات الباب الرابع والعشرون ح - ٢٦

مسئلة ٢ - يشترط فى العقرفاعلاكان اومفعولا السلوغ وكمال العقل والحرية والاختيار والقصد ، فلاعسرة باقرار الصبى والمجنون والعمدو المكره والهازل (١)

مسئلة ٣ - لو اقردون الاربع لم يجد ، ولحاكم تعريره بمايرى ، ولو شهد بذلك دون الاربعة لم يشت ، بل كان عليهم الحد للمرية ولايشت بشهادة النساء مسعدات اومصحات ، والحاكم يحكم بعلمه اماما كان اوغيره (٢)

مسئلة ٤ - لو وطنى فاقب ثنت عليه القتل وعلى المفعول اذاكان كل منهما بلعاقلامحتاراً ، ويستوى فيه المسلم والكافر والمحصن وغيره ، ولو لاط السالغ العاقل بالصبى موقماً قتل السالغ وادب الصبى ، وكذا لو لاط السالغ العاقل موقماً بالمجنون ، ومع شعور المجنون اذبه الحاكم بمايراه ، ولو لاط الصبى بالصبى اذبامعاً ولو لاط مجنون بعاقل حد العاقل دون المجنون ولو لاط

مع كونه من اصحاب الاجماع جابر للصعب وموجب للاعتبار ولكن الاعتماد على رواية واحدة فى مقبل الروايات الكثيرة خصوصاً مع كون بناء الحدود على التخميف وبناء الشرع على حفظ العرض وعدم هنكه مشكل ورفع اليد عن لرواية لمقيدة مع اعتبارها من حيث السد والدلالة اشكل .

ثم انه على تقدير الاخذ بهذه الرواية لامجال للاخذ باطلاقه والحكم بالاعتبار مع الانضمام مطلقاً لعدم كونهما فى مقام البيان من هذه الجهة فاللازم الاقتصار على القدر المتيقن والحكم بكفاية انضمام مرتين الى ثلاثة رجال فقط ولا مجال للتعميم لجميع صور الانضمام كما لا يخفى .

(١) قد مر البحث فى هذه المسئلة فى الزنا فليراجع .

(٢) قد تقدم الكلام فى هذه المسئلة فى غير ما يرتبط بشهادة النساء فى باب

الزنا وفيما يرتبط بها فى المسئلة الاولى من مسائل المقام .

صبي بئاع حدالبائع واذب الصبي ، ولولاط الذمي بمسلم قتل وان لم يوقب ولولاط دمي بذمي قبل كان الاعام (ع) مخيراً بين اقامة الحد عليه وبين دفعه الى اهل ملته ليقيموا عليه حدهم ، والاحوط لو لم يكن الاقوى اجراء الحد عليه (١)

### (١) في هذه المسئلة فروع :

الاول : فيما لو وطىء فاقرب مع كون كل منهما بالغا عتلاً محضاً وبعد وضوح كون الحكم فيه ثبوت القتل بسحر الاجمال لقيام الاجماع المسلم بوجود الروايات المستفيضة التي يأتي التمرص لاكثرها بقول ان ما يمكن ان يقع البحث فيه هو استواء المحصن وغيره وعدمه كما في باب الزنا وذلك انما هو بالاضافة الى خصوص الفاعل لا لاعم منه ومن المفعول منه لاختلاف فيه نصاً وفتوى في الاستواء وعدم الفرق بين المحصن وغيره وسيأتي البحث فيه واما الفاعل فبالنظر الى الفتاوى حكى الاتفاق على عدم الفرق بل ادعى عليه الاحماع في كلمات غير واحد لكن حكى عن موضع من المقنع ونسب صاحب الرصاص الى بعض متأخري المتأخرين الخلاف واختاره بعض الاعلام في هذه الارمة ويظهر من نسخة المحقق في الشرائع القول الاول الى الاشهر وجود شهرة في هذا القول ايضاً .

واما يلحظ ، الروايات فيقول انها على طائفتين :

الطائفة الاولى : ما طاهره ثبوت القتل مطلقاً من دون فرق بين المحصن وغيره

وهي كثيرة :

منها : صحيحة مالك بن عطية المصقلة المتقدمة آتياً الواردة في رجل اتى امير المؤمنين عليه السلام واقر بالايقاب على العلام اربع مرات الدالة على انه عليه السلام حكم فيه بما حكم فيه رسول الله من القتل باحدى الكيميات الثلاثة المذكورة فيها (١) فانها

تدل بلحاظ ترك الاستفصال على عدم الفرق بين المحصن وغيره .

ومنها : رواية سليمان بن هلال عن ابي عبدالله عليه السلام في الرجل يفعل بالرجل قال : فقال ان كان دون الثقب والجلد ، وان كان ثقب اقيم قائماً ثم ضرب بالسيف ضربة احد السيف منه ما احد ، فقلت له : هو القتل ؟ قال : هو ذاك (١) .

ومنها : رواية سيف التمار عن ابي عبدالله عليه السلام قال : اتى امير المؤمنين عليه السلام برجل معه علام بآتيه ، فقامت عليهما بذلك البنية ، فقال باقصر الطع والسيف ثم امر بالرجل فوضع على وجهه ووضع العلامة على وجهه ثم امر بهما فصر بهما بالسيف حتى قد هما بالسيف جميعاً الحديث (٢)

ومنها : مرفوعة ابي يحيى الواسطي قال : سئلته عن رجلين يتفانذان قال : أحدهما حد الزاني فان ادعم احدهما على صاحبه صرب الداعم ضربة بالسيف اخلت منه ما اخذت وتركت ماتر كتر يريد بهامقله والداعم عليه يحرق بالنار (٣)

ويلحق بهذه الطائفة ما تدل على الرجم مطلقاً وهي رواية السكوبى عن ابي عبدالله عليه السلام قال : قال امير المؤمنين عليه السلام لو كان يسبى لاحدان يرجم مرتين لرجم اللوطى (٤) فان مقتضاها ان ثبوت الرجم مرة في مطلق اللوطى انما هو لعدم امكان التعدد لالعدم الاستحقاق .

الطائفة الثانية : ما طهره التفصيل والحكم بعدم ثبوت القتل او الرجم في غير المحصن واختصاص الحكم بالثبوت بالمحصن وهذه الطائفة بين ما عرّفه بالقتل من دون التعرض لكيفيته مثل رواية حماد بن عثمان قال : قلت لابي عبدالله عليه السلام

(١) تل ابواب حد اللواط الباب الاول ح - ٢

(٢) تل ابواب حد اللواط الباب الثانى ح - ٢

(٣) تل ابواب حد اللواط الباب الثالث ح - ٦

(٤) تل ابواب حد اللواط الباب الثالث ح - ٢

رجل انى رجلا قال : عليه ان كان محصاً القتل ، وان لم يكن محصاً فعليه الجلد ، قال قلت فما على المؤتى به ؟ قال : عليه القتل على كل حال محصاً كان او غير محصن (١) .

وما عر فيه بان الحد فى اللواط هو الحد فى الربا مثل رواية ردارة عن ابى جعفر عليه السلام قال : الملو ط حده حد الرانى (٢) .

ولكن استعادة حكم الفاعل مسية على دلالتها على حكم اللاطى بالاولوية بطراً الى ان اللواط فى الملو ط اشد قبحاً منه فى اللاطى فاذا لم يرجم الملو ط غير المحصن فاللاطى بطريق اولى او على كون الرواية مطابقة لما فى الجواهر حيث نقلها هكذا : اللواط حده حد الزانى .

والاول متنوع لان الاحصان فى جانب المفعول لا يرتبط بعمله اصلاً بخلافه فى ناحية الفعل للفرق بين المحصن وغيره فيما يرتبط بعمله كما لا يخفى .  
والثانى ايضاً كذلك لانه مصافاً الى كون نقل الرواية فى الكتب المعدة له محالاً لما فى الجواهر يكون مقضى هذا النقل ان يعبر بكون اللواط حده حد الزنا لا الرانى كما هو ظاهر .

وما عر فيه بالرجم مثل رواية العلامة العصيل قال : قال ابو عبد الله عليه السلام حد اللوطى مثل حد الرانى وقال : ان كان قد احصن رجم والا جلد (٣) .

ورواية الحسين بن علوان عن جعفر بن محمد عن ابىه عن على عليه السلام انه كان يقول فى اللوطى : ان كان محصاً رجم وان لم يكن محصاً جلد الحد . (٤)

(١) تل ابواب حد اللواط الباب الاول ح - ٤

(٢) تل ابواب حد اللواط الباب الاول ح - ١

(٣) تل ابواب حد اللواط الباب الاول ح - ٣

(٤) تل ابواب حد اللوط ، باب الاول ح - ٦

ورواية ابي البختري عن جعفر بن محمد عن ابيه ان علي بن ابي طالب عليه السلام كان يقول حد اللوطي مثل حد الزاني ان كان محصناً رجم وان كان عربياً جلد مائة ، ويجلد الحدمن يرمى به بريئاً (١) .

ورواية يزيد بن عبد الملك قال : سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول : ان الرجم على الماكح والمنكوح ذكراً كان او انثى اذا كانا محصنين وهو على الذكر اذا كان منكوحاً احصن اولم يحصن (٢) .

ورواية ابن ابي عمير عن عدة من اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام في الذي يوثب ان عليه الرجم ان كان محصناً وعليه الحلد ان لم يكن محصناً (٣)

ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال : سمعته يقول : ان في كتاب علي عليه السلام اذا اخذ الرجل مع علام في لحاف مجردين صرب الرجل وادب العلام وان كان ثقب وكان محصناً رجم (٤) .

ومقتضى القاعدة كون الطائفة الثابتة الدالة على التفصيل مقيدة للطائفة الاولى وموجبة لاحتصاصها بالمحصن كما في سائر موارد الاطلاق والتقييد وفي الجواهر بعد ذكر الروايات ودعوى الاجماع تقسيمه على خلافها قال : فوجب حمل النصوص المزبورة القاصر بعضها سداً واطر دالة اذ اثبات الرجم على المحصن لا ينفي الحكم بقتل غيره مصافاً الى اشتغال بعضها على التفصيل بين الواطي والموطوء المعلوم عدم عامل به الا ما يحكى عن ظاهر اقتصار الفقيه عليه وصريح المقنع على التقييد او طرحها .

(١) ثل ابواب حد اللواط الباب الاول ح - ٧

(٢) ثل ابواب حد اللواط الباب الاول ح - ٨

(٣) ثل ابواب حد اللواط الباب الثالث ح - ٨

(٤) ثل ابواب حد اللواط الباب الثالث ح - ٧



ويرد عليه مصافاً الى استفاضة هذه الروايات واعتبارجلها من حيث السند ان ما افاده تعليلاً للقصور من حيث الدلالة ممنوع لان المراد من قوله : اذ اثبات الرجم... هل هو ان ثبات الرجم على المحصن لا ينافي الحكم بشوته في غيره بحيث كان مراده من القتل هو لرجم ايضاً وان المراد ان اثبات الرجم على المحصن لا ينافي الحكم بثبوت القتل مطلقاً ولو بكمية معبرة للرجم في غير المحصن وكلا الاحتمالين باطلان؛ اما الاول : فلصراحة اكثر الروايات في لتفصيل والحكم بعدم ثبوت الرجم في غير المحصن فلامسى لدعوى ان اثبات الشيء لا ينافي ما عداه .

واما الثاني : فمضافاً الى التصريح بنفي القتل في غير المحصن في كثير منها نقول ان رواية حماد المتقدمة قد عبر فيها بالقتل في المحصن وعنده في غيره .  
واما الحمل على التقية فلا وجه له اصلاً لعدم كون المقام من مصاديق الخبرين المتعارضين اولا حتى يحرى فيه الروايات العلاجية الواردة فيهما وعدم تحقق عنوان التقية في المقام ثانياً لان الموافق لها على ما يظهر من كتاب الخلاف للشيخ الطوسي - قده - هو الشافعي في احد قوله فقط والحمل على التقية مما لا وجه له اصلاً .

ولكن عمدة الاشكال في المقام ان هذه الروايات مع كونها بمرثى ومسمع من الاصحاب وقد اوردوها في كتب احاديثهم ومع كون الجمع بالاطلاق والتقييد لا اشكال فيه عندهم لم تقع مورداً لتناوبهم بل افتوا بحلافها خصوصاً في الكتب المعدة لنقل الفتاوى المأثورة عن العترة الطاهرة - ع - بعين الالفاظ الصادرة عنهم ككثر كتب القدماء نعم قد عرفت فتوى الصدوق في كتاب المقنع في موضع من بحلافه وان افتى على طبق المشهور فيه فله وهذا يوجب الظن القوي بوجود خلل في الروايات المفصلة وان لم يكن ظاهراً لنا فالانصاف ان رفع اليد عما يقتضيه الجمع بين الروايات في المقام مشكل خصوصاً مع توصيف المحقق القول المشهور بانه اشهر ورفع اليد عن الفتاوى مع الشهرة المحققة بين فقهاء المسلمين من العامة والخاصة

أشد اشكالا هذا كله في الفاعل .

وأما المفعول فيدل على التفصيل فيه رواية زرارة المتقدمة الدالة على ان الملوط حده حد الرائي وعلى عدمه صريحاً روايتاً حماد ويريدني عبد الملك المتقدمان ايضاً والجمع بينهما يقتضي حمل الطاهر على الص ورفع اليد عن ظهور الرواية بصراحة الروايتين الحاكمتين بعدم الفرق بين المحصن وعبره مضافاً الى ما مرث الاشارة اليه من ان الاحصان لا يرتبط بعمل المفعول اصلاً ، ومقتضى العناوي ايضاً الاطلاق ولم يحك هذا التفصيل عن احد من الاصحاب فلازم تعميم الحكم فيه وان قل بعدمه في الفاعل نعم لو تم الاجماع على عدم الفصل لكان اللازم تعميم التعميم الى الفاعل لاتعميم التفصيل الى المفعول كما لا يخفى .

الفرع الثاني : مالو لاط البالغ العاقل بالصبي موقفاً او بالمجنون وقد حكّم فيهما بثبوت حد القتل على البالغ وتأديب الصبي او المجنون مع شعوره ويدل على الحكم مضافاً الى اطلاق ما دل على رفع القلم عنهما رواية ابي بكر الحضرمي عن ابي عبد الله عليه السلام قال اني امر المؤمنين عليهم السلام بامرأة وزوجها قد لاط زوجها بانيهما من غيره وثقبه وشهد عليه بذلك الشهود فامر به فضرب بالسيف حتى قتل وصرت العلام دون الحد وقال : اما لو كنت مدركاً لقتلتك لامكانك اياه من نفسك بنفسك (١) وموردها وان كان هو الصبي الا ان قوله عليه السلام : اما لو كنت مدركاً . . . يشمل المجنون ايضاً لان المراد بالادراك المعنى هو كونه مكلفاً وليس المراده التمييز و لشعور والا لا يصح الخطاب كما لا يخفى .

ومن هذا الفرع يظهر ثبوت التأديب فقط فيما لو لاط الصبي بالصبي .

الفرع الثالث : مالو لاط مجنون بعقل وقد حكّم فيه بثبوت الحد على العاقل

دود المحبون والمحكى عن مقعة المعيد ونهاية الشبح ثوت الحد على المجنون اذا كان فاعلا كما في باب الزنا .

وقد ورد في باب الزنا رواية ابان بن تغلب قال : قال ابو عداقه عليه السلام اذا زنى المجنون او الممتوه جلد الحد ، وان كان محصناً رجم قلت : وما الفرق بين المحبون والمحبوبة والمعتوه والمعتوهة ؟ يقال : المرأة انما يؤتى والرجل يأتي وانما يرني اذا حقل كبى يأتي اللدة وان المرأة انما تسكره ويقبل بها وهي لا تعقل ما يفعل بها (١) والطاهر ان اجراء حكم الرنا في المقام انما هو لملحاط شمول التعليل الواقع في الرواية للمقام او لملحاط الاولوية من حيث كون اللواط اقبح واشد تحريماً او لملحاط رواية زرارة بناء على كونها مطابقة لما في الحواهر من كون اللواط حده حد الراني وحيث كان الحكم ممنوعاً صدياً في باب الزنا كما مر الكلام فيه مفصلاً فلا يبقى مجال لدعوى ثبوته في المقام .

الفرع الرابع : ما للواط صبي ببالغ حد الناع وادب الصبي كما في المتن وقد مر في باب الرنا ان المرأة المحصنة اذا رتني بها الصبي لا ترجم ويمكن ان يقال بمثله هنا خصوصاً مع ملاحظة رواية زرارة بناء على كونها مطابقة لما في كتب الحديث من كون الملووط حده حد الراني ، ولكن الظاهر ان المراد هو الحكم بالاتحاد في الجملة لا مطلقاً .

الفرع الخامس : ما للواط الدمى بمسلم وقد حكم فيه بشوت القتل مطلقاً وان لم يوقب ، وفي الحواهر . بلا خلاف اجده فيه لهتك حرمة الاسلام فهو اشد من الرنا بالمسلمة كما ان الحرابي اشد من الذمي . مع ان الدمى اذا لم يعمل على طبق شرائط الذمة يخرج عن هذا العنوان ويدخل في الحرابي كما لا يخفى .

مسئلة ٥ - الحاكم محير في القتل بين ضرب عنقه بالسيف أو القالة من شاهق كجبل ونحوه مشدود اليدين والرجلين أو احراقه بالنار أو رجمه ، وعلى قول أو القاء الجدار عليه فاعلاما كان أو معمولا ، ويجوز الجمع بين سائر العقوبات والاحراق بأن يقتل ثم يحرق . (١)

الفرع السادس : مالولاط ذمي بذمي وقد حكي في المنى القول بتخيير الحاكم بين اقامة الحد عليه وبين دفعه الى اهل ملته ليقبوا عليه حدهم وقد احتاط اجراء الحد عليه لو لم يكن أقوى والوجه فيه ان قسام الدليل على التحير في باب الزنا لا يوجب ثبوته في المقام بعد اشتراك الاحكام ومنها الحدود بين المسلم والكافر وعدم الاحتصاص بالاول وكون اللواط اشد من الزنا كما عرفت .

(١) في هذه المسئلة جهات من البحث :

الاولى : انه هل الحكم في باب اللواط مع الايقاب مطلق القتل بآية كيفية تحقق وبآية وسيلة حصل او القتل بكيفية خاصة ؟ طاهر رواية حماد بن عثمان المتقدمة الاول لتعريفها بالقتل من دون التنفيذ بالكيفية الخاصة ولكي في مقابلها روايات كثيرة ظاهرة في اعتبار كيفية خاصة كصحيحة مالك بن عطية المتقدمة وغيرها ومقتضى القاعدة حمل الاطلاق في رواية حماد لو كان لها اطلاق على مقتضى تلك الروايات كما هو ظاهر .

الثانية : انه بعد ثبوت كيفية خاصة يقع البحث في تلك الكيفية والكلام تارة في الفاعل واخرى في المفعول .

اما الاول : فمقتضى صحيحة مالك بن عطية المتقدمة الواردة في اللواط الموقب بثبوت ثلاث كيميات وهي المذكورات في المنى او لاعاية الامر بالبراءة الخصوصية من كلمة ( الجبل ) الواقعة فيها وكون ذكرها من باب انه من المصاديق الصادرة للمكان المرتفع نعم الوارد فيها هو تخيير الفاعل مع ان الفتوى هي تخيير الحاكم ويمكن ان يقال بوقوع التخيير في الرواية ارفاقاً لامن بساب انه هو الحكم الاول

واما الرجم فيدل على ثبوته فى اللواط رواية السكونى عن ابي عبد الله عليه السلام قال : قال امير المؤمنين عليه السلام لو كان ينبغي لاحد ان يرجم مرتين لرجم اللوطى . (١) بناء على كون المراد باللوطى هو اللانط او الاعم واما لو كان المراد به هو الملوط كما يحتمل قوياً فلا ارتباط لها بالمقام .

وما رواه فى محكى الدعائم عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال فى اللواط هو ذنب لم يعص الله به الاقوم لوط وهى امة من الامم فصع الله ما ذكر فى كتابه من رجمهم بالجمادى فارجموهم كما فعل الله - عز وجل - بهم . (٢)

والعمدة فى اثبات الرجم بعض الروايات المتقدمة المصرحة بثبوت الرجم فى مورد الاحصان فان التقييد بالاحصان وان لم يكن مفتى به كما مر الا انه لا مجال لرفع اليد عن اصل الرجم المدلول عليه كما لا يحفى فلاموقع للمناقشة فى ثبوت هذه الكيفية فى اللواط الموقب .

واما الثانى : فيدل على ثبوت الكيفيات الثلاثة الاولى فيه اولويته بلاضافة الى الفاعل وكونه عمله اشد قبحاً واعظم حرمة فاذا ثبتت تلك الكيفيات فى اللواط مع كونها من اشدّها ثبوتها فى الملوط بطريق اولى .

واما الروايات الخاصة الواردة فيه فهى طوائف :

الاولى : ما يدل على الرجم فيه وهى رواية السكونى المتقدمة آتياً ورواية يزيد ابن عبد الملك قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول ان الرجم على الماكح والمنكوح ذكرأ كان اوائى اذا كانا محصنين وهو على الذكر اذا كان منكوحاً احصن اولم يحصن (٣) ورواية زرارة المتقدمة عن ابي جعفر عليه السلام قال ، الملوط حده حد الزانى . (٤)

(١) ابواب اللواط الباب الثالث ح - ٢

(٢) المستدرک ابواب النکاح و لمحرّم الباب الخامس عشر ح - ٢

(٣) فى ابواب اللواط باب الاول ح - ٨

(٤) فى ابواب اللواط الباب الاول ح - ١

الثانية : ما يدل على القتل مطلقا وهي رواية حماد المتقدمة وفي ذيلها قال : قلت فما على المؤتى به ؟ قال : عليه القتل على كل حال محصنا كان او غير محصن (١) الثالثة : ما يدل على الاحراق بالنار وهي رواية عبد الله بن ميمون عن أبي عبد الله عليه السلام قال : كتب عائد الى أبي بكر : سلام عليك اما بعد فاني اتيت برجل قامت عليه السينة انه يؤتى في دبره كما تؤتى المرأة فاستشاره ابو بكر فقالوا : اقتلوه فاستشار فيه امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام فقال : احرقه بالنار فان العرب لا ترى القتل شيئا . . الحديث . (٢)

ومقتضى الجمع هو حمل ما دل على القتل مطلقا على مقتضى الطائفتين الاخرتين ورفع اليد عن ظهور كل طائفة منهما في التعمين كما لا يخفى .

وأما القاء الجدار الذي هي الكيفية الحامسة فلا يكون له مستند ، نعم هو مذکور في فقه الرضا مع الاحراق بالنار والصرب بالسيف ولكنه لم تثبت حجيته واما الفتاوى فالمذكور في اكثر كتب القدماء هو ثبوته في عداد سائر الكيفيات ورفع اليد عنهما مشكل خصوصا مع ملاحظة كونها من الكتب المعدة لقتل الفتاوى المأثورة عن العترة الطاهرة عليه السلام بعين الالفاظ الصادرة عنهم .

بقي الكلام في هذه المسئلة في جواز الجمع بين سائر العقوبات والاحراق بالنار بان يقتل ثم يحرق والمستند في هذا الحكم صحيحته عبد الرحمن العززمي عن أبي عبد الله عليه السلام عن أبيه عليه السلام قال : اتى عمر برجل قد كبح في دبره فهم ان يجلده فقال للشهود : رأيتموه يدخله كما يدخل المبل في المكحلة ؟ قالوا : نعم فقال لعلي عليه السلام ما ترى في هذا ؟ فطلب الفحل الذي تكبح ظم بعده فقال علي عليه السلام ارى فيه ان تضرب عنقه قال : فامر فضربت عنقه ثم قال : خنوه فقد بقيت له عقوبة اخرى قال :

(١) تل ابواب اللواط الباب الاول ح - ٤

(٢) تل ابواب اللواط الباب الثالث ح - ٩

مسئلة ٤ - اذا لم يكن الايمان ايقاباً كالنفيذ او بين الاليتين فحده  
مأة جلدة ، من غير فرق بين المحصن وغيره والكافر والمسلم اذا لم يكن  
الماعل كافراً والمفعول مسلماً والاقبل كما مر ، ولو تكرر منه الفعل وتخلله  
الحد قتل في الرابعة وقيل في الثالثة والاول اشه . (١)

وما هي ؟ قال : ادع بطن من حطب مداعطن من حطب فلف فيه ثم احرقه بالنار . (١)  
واورد في الوسائل بعد هذه الرواية رواية اخرى متصلة مع هذه الرواية من دون  
اختلاف بينهما الا في بعض التعبيرات .

والكلام في هذه الرواية اما من جهة كون مفادها الجواز كما هو ظاهر المتن  
تبعا للشرائع او للزوم كما هو ظاهرها وافتي على طبقه بعض فلفظاها ان الامر باخذ  
والتعبير ببقاء عقوبة اخرى يستفاد منه للزوم ولكن عدم التمرص لهذا الامر في عبر  
هذه الرواية من الروايات الكثيرة المتقدمة الواردة في حد اللواط الساكنة من هذه  
الجهة يستكشف منه عدم اللزوم فتحمل هذه الرواية على الجواز والمشروعية .

ثم ان الرواية واردة في المفعول ولادليل على العاء الخصوصية بعد احتمال  
كون الجمع مختصا به لان عمله اقبح من عمل الماعل كما ان مقتضى الرواية الجمع  
بين ضرب العنق وبين الاحراق بالنار فالحكم بالجمع بين كل واحدة من الكيفيات  
وبينه مبني على العاء الخصوصية من هذه الجهة وليست دعويه بعبدة اصلا .

(١) في المسئلة اقوال ثلاثة :

الاول : ما في المتن وهو على ما في الجواهر محكي عن الحسن والمفيد والسيد  
وسلار والحلي وابي رهرة وادريس بل في المسالك هو المشهور وعليه سائر المتأخرين  
بل عن صريح الانتصار وظاهر العمية الاجماع عليه .

الثاني : ما احتساره الشيخ - قدس - في اكثر كتبه كالنهاية والمخلاف وعن

المسوط والتهذيب والاستبصار من ثبوت الرجم ان كان محصاً والجلد ان لم يكن  
وثبته القاضي وجماعة على ما في المسالك وظاهر هذا القول انه لا فرق بين الفعل  
والمفعول في كلا طرفي التفصيل كما في سائر الأقوال .

الثالث : ما عن الصدوق والاسكافي من ثبوت القتل مطلقاً .

ويدل على الاول صحبة ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال : سمعته يقول ان  
في كتاب علي عليه السلام اذا اخذ الرجل مع علام في لحاف مجردين صرب الرجل وادب  
العلام وان كان ثقب وكان محصاً رجم . (١) بتقريب ان المراد بالصرب هو الجلد  
مأة بقربة التعبير بالتأديب في العلام الطاهر في التعزير الذي هو اقل من الحد ولا محال  
للدعوى كون الضرب قرينة على كون المراد بالتأديب هو التأديب بغير الصرب  
خصوصاً مع كون التعزير في الروايات اسماً هو بالصرب ويؤيد كون المراد بالصرب  
هو الجلد مأة مقابلته مع الرجم في الشرطية الثانية .

والمراد من الشرط في الشرطية الاولى اما خصوص اللواط غير الإيقابي كما  
هو ظاهر اجتماع الرجل مع العلام مجردين في لحاف واحد واما الاعم منه ومن  
مجرد الاجتماع وان لم يكن هناك لمس اصلاً وعلى كلا التقديرين يصح الاستدلال  
كما لا يخفى .

ويدل عليه أيضاً رواية سليمان بن هلال قال : سئل بعض اصحابنا ابا عبد الله  
عليه السلام فقال : جعلت فداك الرجل ينسج مع الرجل في لحاف واحد فقال :  
ذو احمرم ؟ فقال لا ، قال من ضرورة ؟ قال لا قل : يضربان ثلاثين سوطاً ثلاثين  
سوطاً قال : فانه فعل قال ان كان دون الثقب فالحد وان هو ثقب اقيم قائماً ثم صرب  
صربة بالسيف اخذ السيف منه ما اخذه قال : فقلت له فهو القتل : قال : هو ذاك  
الحديث . (٢) والظاهر ان المراد من الحد فيه هو الجلد مأة ، وفي بعض الكتب

(١) ن ابراب الراط الباب الثالث ح - ٧

(٢) ن ابراب حد الزنا الباب العاشر ح - ٢١



الحلد بدل الحد وضعف السند من حريفتوى المشهور على طلقها .

ويبدل على القول الثاني امران :

الاول : مرفوعة الواسطي قال سئلته عن رجلين ينفاحذان قال : حدهما حد الزاني فان ادعم احدهما على صاحبه صرب الداعم ضربة بالسيف اخذت منه ما اخذت وتركت ما تركت يريد بها مقتله والداعم عليه يحرق بالنار . ( ١ ) نظراً الى ثبوت التفصيل في حد الزاني كما مر .

ويرده ضعف سند الرواية مصافاً الى كونها مخالفة لشهرة المحققة .

الثاني : ما في الجواهر من انه مقتضى الجمع بين الروايات المشتبهة على ان حده حد الزاني وبين ما دل على قتله بحمل الاول على غير الموقب والثاني على الموقب وعن المختلف نفي اليأس فيه .

واورد عليه نارة بما في الجواهر من انه فرع التكافؤ المعقود من وجوه واخرى بكونه خلاف طاهر لطائفة الاولى وبمكس الايراد عليه بان ما يدل على القتل ما دل على الفرق بين الماعل والمعمول من جهة الاحصان وعدمه كروابتي حماد بن عثمان اوريدس عبد الملك المتقدمين واما وارد في مورد الايقاب كما في صحيحة مالك بن عطية المتقدمة ايضاً فلامجال للمصنّف بالمحوالدى احتاره الشيخ - فده - ويبدل على القول الثالث رواية حذيفة بن منصور قال ؟ سئل ابا عبد الله عليه السلام عن اللواط فقال : ما بين الفخذين وسئلته عن الذى يوقب فقال : ذلك الكفر بما انزل الله على نبيه . ( ٢ ) ومثلها رواية السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام قال : قال امير المؤمنين عليه السلام اللواط ما دون الدبر، والدبر هو الكفر . ( ٣ )

( ١ ) كل ابواب حد اللواط الباب الثالث ح - ٦

( ٢ ) من ابواب النكاح المحرم الباب العشرون ح - ٣

( ٣ ) كل ابواب النكاح المحرم الباب العشرون ح - ٢

وصحيفة الحسين بن سعيد قال : قرأت بخط رجل اعرفه الى ابي الحسن عليه السلام وقرأت جواب ابي الحسن عليه السلام بخطه : هل على رجل لعب بعلام بين فحديه حد فان بعض العصاة روى انه لا بأس بلعب الرجل بالعلام بين فحديه فكذب : لعنة الله على من فعل ذلك ، وكتب ايضاً هذا الرجل ولم او الجواب : ما حد رجلين نكح احدهما الآخر طوعاً بين فحديه ما توبته ؟ فكذب : القتل الحديث . (١)

والجواب اما عن الاولين فصافاً الى ان التعبير بالكفر ليس على نحو الحقيقة بحيث يترتب عليه آثار الارتداد فلا بد من الحمل على المستحل او على المبالغة كما في الجواهر انه لم يدل دليل على ثبوت القتل في اللواط مطلقاً حتى ينقح موضوعه بما في الروايتين .

واما عن الاخير بان الرجل عبر معروف لنا والراوى لم ير الجواب الثاني فلامجال للاعتداد على الرواية .

فانقح من جميع ما ذكرنا ان الاقوى هو القول الاول كما في المتن .

بقي الكلام في المسئلة فيما لو تكرر منه الفعل مع تحلل الحد وانه هل يقتل في الثالثة او في الرابعة كما في باب الرما على ما تقدم ومنشأ الاشكال في المقام وجود رواية تدل بالعموم على كون القتل في الثالثة وهي صحيفة يونس عن ابي الحسن الماضي - عليه السلام - قال اصحاب الكياثر كلها اذا اقيم عليهم الحد مرتين قتلوا في الثالثة . (٢)

وقد رواها المشايخ الثلاثة ومقتضاها ثبوت الحكم في اللواط ايضاً وقيام الدليل على ثبوت القتل في الرابعة في باب الزنا لا يوجب اشتراك اللواط معه خصوصاً مع كونه قبح واشد تحريماً منه ولكن حكى عن غير واحد الاجماع على عدم الفرق بينهما

(١) تل اجواب حد اللواط الباب الاول ج - ٥

(٢) تل اجواب مقدمات الحدود الباب الخامس ج - ١

مسئلة ٢ - المجتمعان تحت ازار واحد يعززان اذا كانا مجردين ولم يكن بينهما رحم ولا تقتضى ذلك ضرورة ، والتعزيز بمظهر الحاكم ، والاحوط في المقام الحد الاسوطاً ، وكذا يعرر من قل علماً بشهوه بل او رجلا او امرئة صغيرة او كبيرة . (١)

وعن الغية الاجتماع في خصوص المقام على كون القتل في الرابعة وهما بصميمة بعض الروايات المتقدمة الدالة على ان لموط حده حد الزاني كرواية ورادة . (١) اوان حد اللوطى مثل حد الزاني (٢) يصلحان لتحصيل رواية يونس لان التشبيه في الروايتين عام وان كانت الثانية مدبلة بقوله : ان كان قد احصى رجم والاجلد لكنه لا دلالة له على كون التشبيه في خصوص هذه الجهة خصوصاً بعد اطلاق الحكم اى القتل في الموط وعلم اختصاصه بصورة الاحصان فالاحوط لو لم يكن اقوى ما ذكر

(١) المراد بالمجتمعين هو الرجلان المجتمعان لان البحث في اجتماع الرجل والمرئة كذلك قد تقدم في باب الرنا والبحث في اجتماع المرأتين كذلك سيأتى في باب المساقفة فالمراد خصوص الرجلين وفيه اقوال :

احدها : ما عن الشيخ في النهاية وابن ادريس في السرائر و كثر المناحرين من كون التعرير فيه من ثلاثين سوطاً الى تسعة وتسعين سوطاً لانه مقتضى الجمع بين روايتين :

احديهما : رواية سليمان بن هلال قال : سئل بعض اصحابنا ايا عبد الله عليه السلام

جعلت فداك : الرجل ينام مع الرجل في لحاف واحد فقال : ذوامعرم ؟ فقال : لا قال : من ضرورة ؟ قال : لا ، قال : يضربان ثلاثين سوطاً ثلاثين سوطاً . (٣)

(١) ثل ابواب حد اللوط الباب الاول ح - ١

(٢) ثل ابواب حد اللوط الباب الاول ح - ٣

(٣) ثل ابواب حد الرنا الباب العاشر ح - ٢١

ثانيتها : صحيحة ابن سنان يعنى عبدالله عن ابي عبدالله عليه السلام فى رجلين  
يوجدان فى لحاف واحد ، قال يجلدان غير سوط واحد . (١)  
نظراً الى ان الجمع يقتضى حمل الاولى على بيان الحد الاقل والثانية على  
بيان الحد الاكثر والاحتياط بظن الحاكم فى الحدين وما بينهما .  
ولكى حيث ان الرواية الاولى ضعيفة ولا تكون فى البين شهرة جارية لكون  
الشهرة الموجودة انما هى بين المتأخرين فلامحال لهذا القول واما الرواية الثانية  
فالظاهر كونها صحيحة وان كان ظاهر الجواهر كونها ضعيفة ايضاً ولعله لثرد ابن سنان  
بين محمد وعبدالله مع انه قد صرح فى السد كما فى الوسائل بكونه هو عبدالله الذى  
هو ثقة .

ثانيها : ما عن الصدوق فى المقنع واي على من ثبوت الحد مائة سوط  
ويدل عليه روايات مستفيضة مثل :

صحيحة ابي عبيدة عن ابي جعفر عليه السلام قال : كان على عليه السلام اذا وجد رجلين فى  
لحاف واحد مجردين جلدهما حد الرانى مائة جلدة كل واحد منهما ، وكذلك لمرأتان  
اذا وجدت فى لحاف واحد مجردتين جلدهما كل واحدة منهما مائة جلدة . (٢)  
وصحيحة الحلبي عن ابي عبدالله عليه السلام قال : حد الجلد ان يوجد فى لحاف  
واحد ، و لرجلان يجلدان اذا وجد فى لحاف واحد الحد ، والمراد ان يجلدان اذا  
احدنا فى لحاف واحد الحد . (٣) واصافة الحد الى الجلد ليست بيانية لعدم كون  
المراد بالحد هو الحد المعروف فى باب الحدود لعدم استقامة الكلام - حينئذ -  
وعدم صحة الحمل بل المراد به هو المتهى وضمير التثنية فى «يوجدان» يرجع الى

(١) ثل ابواب حد الزنا الباب العاشر ح - ١٨

(٢) ثل ابواب حد الزنا الباب العاشر ح - ١٥

(٣) ثل ابواب حد الزنا الباب العاشر ح - ١

الرجل والمرثه لوفوع الفرضين الاخرين فى مقابله كما هو ظاهر .

وصحيحه عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله عليه السلام قال : سمعته يقول : حد الجلد فى الرنا ان يوجد فى لحاف واحد ، والرجلان يوجدان فى لحاف واحد ، والمرأتان توجدان فى لحاف واحد . (١)

وصحيحه عبدالله بن مسكان عن ابي عبدالله عليه السلام قال : سمعته يقول : حد الجلد فى الرنا ان يوجد فى لحاف واحد والرجلان يوجدان فى لحاف واحد والمرأتان توجدان فى لحاف واحد . (٢) وقد جعلها فى الوسائل روايتين مع وصوح كونها رواية واحدة .

وصحيحه عبدالرحمن بن الحجاج قال : سمعت ابا عبدالله عليه السلام يقول كان على عليه السلام اذا وجد لرجلين فى لحاف واحد صربهما الحد فاذا احدى المرأتين فى لحاف واحد صربهما الحد . (٣)

وذيل صحيحه حسين بن سعيد المتقدمه : وما حد رجلين وجدانائمين فى ثوب واحد فكتب مائة سوط . (٤)

وفى مقابل هذه الروايات روايات تدل على الاقل من المائة اوعلى تعيين المائة الاسوطاً مثل صحيحه عبدالله بن منان المتقدمه عن ابي عبدالله عليه السلام فى رجلين يوجدان فى لحاف واحد قال : يجلدان غير سوط واحد . (٥)

وصحيحه معاوية بن عمار قال : قلت لابي عبدالله عليه السلام المرأتان تامان فى ثوب

(١) فى ابواب حد الرنا الباب العاشر - ٤

(٢) فى ابواب حد الرنا الباب العاشر ح - ٢٢ - ٢٣

(٣) فى ابواب حد الرنا الباب العاشر ح - ٩

(٤) فى ابواب حد اللواط الباب الاول ح - ٥

(٥) فى ابواب حد الرنا الباب العاشر ح - ١٨

واحد فقال : تصريبان ، فقلت : حداً ؟ قل : لا ، قلت الرجلان يمانان في ثوب واحد قال : يضربان ، قال : قلت الحد؟ قال : لا . (١) وليس المراد بقوله : حداً هو لسؤل عن الكيفية بعد الفراغ عن كون الضرب مائة وانه هل هو على سبيل التمييز او الحد وان كان يؤيده الاقتصار على الضرب في مقام الجواب عن السؤال كما لا يحفى بل المراد هو السؤال عن الكمية كما هو ظاهر .

وربما يجمع بين الطائعتين بالحمل على التحجير كما انه ربما تحمل روايات المائة على التفة مستنداً الى صحيحة عبدالرحمان بن الحجاج قال : كنت عند ابي عبدالله عليه السلام فدخل عليه عماد البصري ومعه ادس من اصحابه فقال له : حدثني عن الرجلين اذا احدا في لحاف واحد فقال له كان على عليه السلام اذا احذ الرجلين في لحاف واحد ضربهما الحد ، فقال له عباد انك قلت لي عير سوط فاعاد عليه ذكر الحديث (الحد) حتى اعاد ذلك مراراً فقال عير سوط فكتب القوم الحضور عند ذلك الحديث . (٢)

نظراً الى دلالتها على ان الامام عليه السلام كن ممتنعاً عن بيان ان الجلد اقل من لمائة بسوط ولعله لاجل من كان مع عماد من اصحابه حيث انه كان من علماء العامة وبعد اصراره التجأ الامام عليه السلام الى بيان الحكم الواقعي فهذه الصحيحة شاهدة على حمل روايات المائة على التفة وان كانت مستنبضة .

ويرد على هذا الحمل مصافاً الى الظاهر كون تناوي العامة التمييز كما يظهر من كتاب الخلاف للشيخ الطوسي - قدمه - ان الظاهر كون الحكم الواقعي في الرواية هو الحكم المدكور او لالاسناد الى فعل على عليه السلام وان عمله المستمر كان هو ضرب الحد ومن الواضح انه لا مجال للتفة بهذه الصورة بعد تحققها بنفس بيان الحكم من غير

( ١ ) تل ايواب حد الزنا الباب العاشر ح - ١٦

( ٢ ) تل ايواب حد الزنا الباب العاشر ح - ٢

اساد وبعد صرار عتاد وتكراره السؤال التجأ الى بيان ما هو موافق لمذهبه ولعله لاجل ان عتاد نقل ما سمعه منه عليه السلام قبلا من استثناء سوط واحد على اصحابه فاتفق في المجلس الذي كان معه اناس منهم خلاف ذلك ومن الواضح ان مثل ذلك كان ثقبلا عليه موجبا لوقوعه في معرض اتهام الكذب في نقل الحديث والرواية فصار ذلك موجبا لاصراره عليه حتى التجأ الامام الى بيان الحكم على طبق ما سمعه منه قبل من الاستثناء لمذكور ليحرج من هذا الاتهام .

فالانصاف دلالة الصحيحة بعد التأمل فيها على كون الحكم الواقعي هو المائة دون الاقل واما الحمل على التحجير فلا وجه له اصلا سواء كان المراد منه هو التحجير الاصولي الذي مرجعه الى انه يكون المجتهد مخيرا في الاحد يساحد الطرفين او التحجير الفقهي الذي معناه كون الحكم هو التحجيرين المائة وبين الاقل كما في سائر الاحكام التحجيرية اما الثاني فواضح واما الاول فلانه لا تصل السوبة الى التحجير بعد ثبوت المرجح من موافقة المشهور ومخالفة العامة كما هو واضح .

كما انه لا مجال لما حكى عن الشيخ - قدس - من حمل روايات المائة على ما اذا تكرر معهما الفعل وتحلل التعزير لعدم الشاهد عليه اصلا بعد اتحاد التعبير في كلتا الطائفتين كما لا يخفى .

والتحقق ان يقال بان المشهور قد اعرضوا عن روايات المائة ولم يعت على طبقه سوى الصدوق وابي علي واما روايات المائة الاسوطا فهي موافقة للمشهور لاعتناءهم بها وجعلهم العدد بعنوان الحد الاكثر حتى المعيد وابن زهرة القائلين بأن التعزيرها من عشرة الى تسعة وتسعين سوطا بحسب ما يراه الحاكم من مثلها في الحال وبحسب التهمة لهما والظن بهما فانه وان قال في الجواهر بانه لم اتف له - اي لهذا القول - على دليل الا ان عدم وقوفه عليه انما هو لم يحاط الحد الاقل والا فبالسبة الى الاكثر فهو موافق للمشهور ويكفي هذا المقدار من الموافقة للشهرة الفتوائية

في لزوم الاحد بالرواية الموافقة وان كان ظهورها في تعين تسعة وتسعين غير مفتي به لهم لوجود مثل رواية سليمان بن هلال التي يكون مقتضى الجمع بينها وبين هذه الروايات هو الحمل على بيان الحدين .

وحيث لا تكون رواية سليمان معتبرة لصحتها وعدم الحابر كما عرفت فلامانع من الاخذ بهذه الروايات والحكم بلزوم الحد غير السوط ومع وجود الشهرة التي هي اول المرجحات لاتصل النوبة الى مخالفة العامة فالانصاف ان الحكم بذلك لو لم يكن أقوى يكون مقتضى الاحتياط الوجوبي كما هو ظاهر المتن فتدبر .

بقي الكلام في القيود الثلاثة المأخوذة في موضوع هذا الحكم المذكورة في المتن اما قيد عدم الضرورة فمدخلية واضحة لاحاجة في اثباته الى دليل لوصوح كون الاجتماع مع الضرورة غير محرم ولا مجال لترتب الحد او التعزير عليه .  
واما قيد التجرد فقد ذكر في الرياض انه لاوجه لاعتباره اصلاً بطراً الى انه يتحقق التحريم بالاجتماع الذي هو مناط التعزير من دون التجرد قل : ولعله لندخل في اكثر النصوص من اعتباره .

ويرد عليه اولاً مع كون مجرد الاجتماع محرماً مطلقاً ولو لم يكن تجرد خصوصاً مع الابتعاد وعدم الرية والاثام وندياً انه ليس الكلام في تشخيص موضوع التحريم وانه هل يكون قيد التجرد لمدخل فيه ام لا بل الكلام في تشخيص موضوع التعزير الخاص المسحوث عنه في المقام وبعبارة اخرى لو كان البحث في تشخيص موضوع التعزير المطلق لكان لما ذكره وجه وامام مع كون البحث في التعزير الخاص فلامجال لذلك لانه من المحتمل ان يكون مطلق الاجتماع محرماً موجباً لتعزير واما التعزير الخاص فيكون مترتباً على الاجتماع بقيد التجرد وبهذا البيان يناقش في اكثر الكلمات المذكورة في هذا المقام .

نعم لا بد من اقامة الدليل على المدخلية وقول ، مضافاً الى ان مناسبة الحكم



والموضوع تقتضي ذلك لان ثبوت المأة في اللواط غير الايقاني وثبوتها باستثناء واحد في الاجتماع يناسب مع كون المراد منه هو الاجتماع الذي هو لا يكون فيه وبين اللواط فصل كما لا يحفى والى انه قد عرفى صحيحة معاوية بن عمار المتقدمة بالنوم وقد ادعى ان الغالب في تلك الاعصار هو التجرد حال النوم .

يدل على المدخلية صحيحة ابي عبدة ، المتقدمة حيث قال **لَيْسَ كَانَ عَلَى السَّائِلِ** اذا وجد رجلين في لحاف واحد مجردين جلدهما حد الزاني مأة جلدة كل واحدة منهما . (١) فابها طاهرة في اعتبار التجرد .  
ولكن هنا شبهتان :

احديهما ان هذه الصحيحة من جملة روايات المأة وقد مر عدم اعتبارها في مقابل الطائفة الدالة على الاقل مع عدم الاحد بها لامحال للاعتناء بالمقيد المذكور فيها .

ويدفعها انه يستعاد من الصحيحة الدالة على قصة عبادة المتقدمة ان الموضوع في هذه المسئلة التي يتردد حكمها بين المأة وبينها مع الاستثناء واحد وانه ليس هما موضوعان فاذا كانت صحيحة ابي عبدة طاهرة في مدخلية قيد التجرد ولامحال لرفع اليد عن هذا الطهور وان كان الحكم بالمأة غير مأخوذه في مقام المعارضة وثبوت الرجحان للطرف المقابل .

ثانيتهما : ان حمل المطلق على المقيد انما هو فيما اذا ثبت وحدة الحكم ولم يحرز في المقام ذلك اذ من الممكن حرمة الاجتماع مطلقا وحرمة اجتماع المجردين ايضا غايه الامر شدتها في الثاني .

ويدفعها مصافا الى ما مر من انه ليس البحث في موضوع التعزير المطلق بل في موضوع التعزير الخاص والروايات كلها واردة في هذه الجهة انه يستعاد من الصحيحة

الواردة فى قصة عباد وحادثة الموضوع وتورد حكمها بين الامرين كما قلنا فلاموقع لهذه الشهة ايضاً فالاصاف مدحلية هذا القيد .

واما قيد عدم ثبوت الرحمة بينهما فالدليل الوحيد عليه هى رواية سليمان بن هلال المشتمة على قوله عَلَيْكَ دُوامِحْرَمٌ ؟ وجواب السائل بقوله : لا الظاهرة فى اعتبار هذا القيد ايضاً .

ولكن يرد عليه مضافاً الى ما مر من ضعف سند الرواية وعدم اعتبارها لم يعلم المراد بهذا القول وانه هل المراد هى الرحمة او ان المراد كونهما محرمين بمعنى انه لو فرض كون واحد منهما مؤثماً لكان محرماً على الاخر ، وبين الامرين اختلاف . ومما ذكرنا يمكن الايراد على المتن بانه ان كانت رواية سليمان معتبرة فلم لم يؤخذ بمقادها من جهة الثلاثين اصلاً كما قل به مشهور المتأخرين على ما مر وان لم تكن معتبرة فلم اخذ بالقيد المذكور فيها فتدير .

### تنجئة

حكم فى المتن بثبوت التعزير المطلق فى رجل قل بشهوة غلاماً او امرأة صغيرة او كبيرة ، وقيدته فى الشرايع فى مورد الفلام الذى تعرض له خاصة بعدم كونه محرماً واورد عليه فى الجواهر بانه لا فرق بين المحرم وغيره فى ذلك بل لعله فى المحرم أكد وكيف كان فيدل على ثبوت التعزير هنا وضوح حرمة العمل المقتضية للتعزير كما يدل عليه مضافاً الى ما فى الجواهر من انه لاحلاف اجده فيه الروايات المتعددة التى ورد - فيها مثل هذه التعبيرات : من قبل غلاماً بشهوة الجمه الله يوم القيامة بلجام من النار (١) او من قبل غلاماً بشهوة عذبه الله الف عام فى النار (٢) او اذا قبل الرجل

(١) تل ابواب النكاح المحرم الباب الواحد والعشرون ح - ١

(٢) المستدرک ابواب النكاح المحرم الباب الثامن عشر ح - ٤

علماً بشهوة لعنته ملائكة السماء وملائكة الارض وملائكة الرحمة وملائكة الغضب واعدلهم جهنم وسانت مصيراً (١) وغير ذلك من التعبيرات الواقعة في الروايات الظاهرة في ثبوت الحرمة المقتضية للتعزير فلاشكال من هذه الجهة .

نعم هنا رواية ربما يستفاد منها ثبوت الحد في المقام وهي رواية اسحق بن عمار قال : قلت لابي عبد الله عليه السلام ( محرم ) قل علماً بشهوة ؟ قال : يصرب مائة سوط (٢) هكذا نقلت في الوسائل الجديدة .

ويورد على الاستدلال بها مصافاً الى ضعف سندها بسبب يحيى بن المبارك لكونه مجهولاً وان استظهر وثاقته بعض المتأخرين لكنها لم تثبت ان الظاهر عدم كون السؤال عن المحرم لعدم مناسبة ذكر هذا العنوان في الموضوع وعدم مدخلية في الحكم اصلاح ملاحظة ان العاوين المأخوذة في الاسئلة انما هي العناوين التي لها ارتباط بالحكم ويكون لها دخل فيه كما ان الظاهر عدم كون السؤال عن المحرم بالفتح لان الاندعاء بعنوان المحرم مع كونه من العاوين المتحققة بين الاثنين خصوصاً مع تكبير الغلام لا يستقيم بوجه لانه لو كان المراد ذلك لكان اللزم التعبير بمثل ان رجلاً قبل علماً محرماً به شهوة كما لا يخفى .

فان ظاهر انه هو المحرم بالضم ومحط السؤال انه اذا كان التخييل بشهوة الذي هو محرم والسائل يعلمه واقعاً في حال الاحرام فماذا حكمه من جهة الحد او التعزير فاجاب الامام عليه السلام بثبوت الحد فيه وهذا لا ينافي ثبوت التعزير في غير حال الاحرام وبهذا يجاب عما في الرصاص من انه بعد استحسانه لما في الرواية قال: لولا ان المشهور عدم اشتراط بلوغ التعزير الحد فان ذلك اما هو فيما اذا كان هناك جهة واحدة لا يزيد كما في مورد الرواية .

(١) المستدرک ابواب الکح المحرم الباب الثامن عشر ح - ٣

(٢) نقل ابواب حد اللواط الباب الرابع ح - ١

مسئلة ٨ - لو تاب اللواط ايقاباً اوغيره قبل المية سقط الحد ، ولو تاب بعده لم يسقط ، ولو كان الثبوت باقراره فتاب فللامام - ع - العمو والاجراء ، وكذا لسائيه على الظاهر . (١)

مسئلة ٩ - يشتر الحق وهو وطى المثة مثلها بما يشتر به اللواط ، وحده مائة جلدة بشرط السلوغ والعقل والاختيار محصنة كانت ام لا ، وقيل هي المحصنة الرجم ، والاشه الاول ، ولا فرق بين الفاعلة والمفعولة ولا الكافرة والمسلمة . (٢)

ويمكن ان يكون محط السؤال هي صحة احرامه وعدمها ويستفاد من اقتصار الامام عليه السلام في الجواب على الصرب عدم قدحه في الاحرام فتدبر وكيف كان فالروية لادالة لها على ثبوت ازبد من التعزير في المقام .

(١) قدم البحث في هذه المسئلة في باب الزنا ويدل على جواز عمو الامام في المقام صحيحة مالك بن عطية (١) المتقدمة التي ورد في ذيلها بعد اقرار الرجل اربع مرات واختياره الاحراق بالنار لكونه اشد من الكيفيتين الاخرتين وصلوته ركعتين وتوبته مما ارتكب : ثم قام وهو باك حتى دخل الحفيرة التي حفرها له امير المؤمنين عليه السلام وهو يرى النار تناجح حوله فبكى امير المؤمنين عليه السلام وبكى اصحابه جميعاً فقل له امير المؤمنين عليه السلام قم باهذا فقد ايكيت ملائكة السماء وملائكة الارض فان الله قد تاب عليك فقم ولا تعاود شيئا مما فعلت . والظاهر كما مر في تلك المسئلة عدم اختصاص حق العفو بالامام المعصوم عليه السلام وثبوت ذلك للسائب من قبله .

(٢) لا اشكال في حرمة السحق وهو وطى المثة مرة اخرى وهو المعبر عنه في بعض النصوص باللواتى باللواتى وفي بعض الروايات ان اول من عمل هذا العمل قوم لوط وفي بعض اخرائه جائت به لاقيس بن عيسى وفي بعضها انها المتشبهات

من النساء بالرجال الملعونة في لسان الرسول ﷺ وفي بعض آحرائها المراد من اصحاب الرمي المذكورة في القرآن .

وكيف كان يدل على حرمة مصافاً الى قوله تعالى : فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون (١) ولى اجماع جميع فقهاء المسلمين عليها وان اختلفوا في ثبوت الحد او التمرير الروايات المستنبطة الدالة على لعن الله والملائكة ومن بقى في اصلاب الرجال وارجام النساء او على ثبوت عذاب شديد لهن او على ثبوت الحد في هذا العمل فان الحد اما هو في مورد ثبوت المحريم كما هو ظاهر فلاشكال في الحرمة انما الكلام في حد المساحقة فقول لاشكال ولا خلاف في ان الحد مع عدم الاحصاء مائة جلدة التي هي حد اللواط عبر الايقابى ويدل عليه اكثر الروايات الآتية واما ما عن المحفريات من ان على بن ابي طالب عليه السلام اتى بمساحقتين فجلدهما مائة الاثني عشر ولم يسلع بهما الحد . (٢) فهي قصة في واقعة ولا تصلح للمهوس في مقابل تلك الروايات خصوصاً مع انه لم يمت احد على طبقها .

واما مع الاحصاء فقد وقع الخلاف في أن حده الحلد أو الرجم وقد نسب الاول في محكى المسالك الى المعبد والمرضى وأبي الصلاح وابن ادريس وسائر المتأخرين بل عن السرائر بسبته الى اصحابنا مشعراً بالاجماع عليه كظاهر المحكى عن الانتصار .

وحكى الثاني عن الشيخ - قدس - في النهاية وعن القاضى وابن حمزة وعن المسالك الميل اليه .

ويدل على الاول موثقة ابان بن عثمان عن زراوة عن ابي جعفر عليه السلام - قال : السحقة تحلد . (٣) نظراً الى ظهورها في كون المراد حد الجلد المقابل للرجم

(١) سورة المؤمنون آية ٧

(٢) مستدرک لومائى ابواب حد المحق والقيادة لباب الاول ح-٣

(٣) ثل ابواب حد المحق وقيادة الباب الاول ح-٧

وهو المأة لوروده في الكتاب ومعهوديته في الاذهان فلا اشكال من هذه الجهة خصوصاً مع ملاحظة كونه مقابلاً للرجم ولم يقل أحد بأقل من المأة .

ويظهر من محكي المسالك الاستشكال في الاستدلال بالرواية من جهة السند بقوله وان في سند الرواية كلاماً ومن جهة الدلالة بقوله : ان المرد المعروف لا يعم . ويدفع الاول ان ابا بن عثمان ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه على ما قاله الكشي صاحب الرجال ونقله العلامة في الخلاصة وكون مسلكه ناووسياً لا يقدح في اعتبار روايته بعد ظهور وثائقه .

ويدفع الثاني ان الاستدلال لا يتنى على دعوى كون المفرد المعروف مبدأ للمعوم حتى يمنع ذلك بل على دعوى الاطلاق الموجود في قوله السحابة نظراً الى أن احد الطبيعة موضوعة للحكم مع كون المولى في مقام بيان تمام ما له دخل في الموضوع ووجود سائر مقدمات الحكمة يفيد انها تمام الموضوع وليس لشيء من الخصوصيات والحالات مدخلية فيه والفرق بين الاطلاق والمعوم قد بين في محله من الاصول والمقام من قبيل الاول لا الثاني فالاستدلال بهذه الرواية تام ومنها يستعاد عدم مدخلية قيد عدم الاحصان في ترتب الحكم المذكور فيها .

ويؤيده ما رواه في الدعائم عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال : السحق في النساء كاللواط في الرجال ولكن فيه جلد مأة لانه ليس فيها ايلاح . (١) والمراد بالنشيه في الصدر هو النشيه في اصل الحرمة بل وفي شدتها ايضاً واما الحد فهو مذكور في الذيل كما أن التعليل ظاهر في أنه لا فرق بين صورتي الاحصان وعدمه .

ويستدل على القول الثاني بما يدل على أن حد السحق حد الزنا بضميمة وضوح اختلاف الحد في الرنا بين صورتى الاحصان وعدمه او بما يدل صريحاً على ثبوت الرجم على المسابقة المحصنة :

كصحيحة محمد ابن ابي حمزة وهشام وحفص كلهم عن أبي عبد الله عليه السلام انه دخل عليه نسوة فسلته امرأة منهن عن السحق فقال : حدها حد الراني فقلت المرأة ماذا كراه الله ذلك في القرآن فقال بلى قالت وابن من ؟ قال : من اصحاب الراس . (١)  
ورواية اسحق بن جرير عن ابي عبد الله عليه السلام ان امرئة قالت له انجبرني عن اللواتي باللواتي ما حدهن فيه قال : حد الرنا انه اذا كان يوم القيامة يؤتى بهن قد البسن مقطعات من نار وقعن بحقاص من نار وسروا من نار وادخل في اجوافهن الى رؤسهن اعمدة من نار وقذف بهن في النار ابنتها المرثة ان اول من عمل هذا العمل قوم لوط الحديث . (٢)

وفى الجعفریات عن وائلة بن الاسقع عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : سحاق النساء بينهن ربا . (٣) وعير ذلك من الروايات الدالة على أن حد السحق هو حد الرنا .  
واما ما يدل على رجم المحصنة صريحا فهي صحيحة محمد بن مسلم قال سمعت ابا جعفر وابا عبد الله عليهما السلام يقولان : بينما الحسن بن علي عليه السلام في مجلس امير المؤمنين عليه السلام اذا قبل قوم فقالوا يا ابا محمد اردنا امير المؤمنين قال : وما حاجتكم ؟ قالوا : اردنا ان نسئله عن مسئلة ، قال : وما هي تخبرونا بها ؟ قالوا : امرأة جامعها زوجها فلما قام عنها قامت بحموتها فوقع على جاريتها بكر فساحقتها فوقعت البطة فيها فحملت فما تقول في هذا ؟ فقال الحسن : معضلة وابوالحسن لها واقول فان اصبحت فمن الله ومن امير المؤمنين وان اخطأت فمن نفسي فان رجوان لا احطى انشاء الله : يعمد الى المرثة فيؤخذ منها مهر الجارية الكفر في اول وهلة لان الولد لا يبحرح منها حتى تشق فتذهب عذرتها ثم ترجم المرثة لانها محصنة ، وينتظر بالجارية حتى تصع

(١) ثل ابواب حد السحق وقيادة الباب الاول ح-١

(٢) ثل ابواب النكاح المحرم الباب الرابع والعشرون ح-٣

(٣) مستدرك الوسائل ابواب حد السحق وقيادة الباب الاول ح-٣

ما في بطنها ويردّ الوالد الى ابيه صاحب النطفة ثم تجلد الجارية الحد، قال: فانصرف  
 القوم من عند الحسن عليه السلام فلقوا امير المؤمنين عليه السلام فقال : ما قلتم لأبي محمد وما قل  
 لكم ؟ فاعبروه، فقال : لو أنسى المسئول ما كان عندي فيها اكثر مما قال ابني . (١)  
 ودلائنها على كون الرجم حكم المساحقة مطلقاً مع الاحصان طاهرة ولا مجال  
 لاحتمال مدحلية مثل المورد مما اذا كانت المساحقة مؤثرة في انتقال النطفة الى البكر  
 وموجبة للحمل الملازم لروال العذرة عادة ضرورة ان هذه الخصوصيات لها مدحلية  
 في مثل الحكم بثبوت المهر واما الرجم فهو مترتب على العمل المحرم وهي نفس  
 المساحقة مع الاحصان خصوصاً مع التعليل بكونها محصنة الطاهر في ان الاحصان  
 في مورد المساحقة علة تامة لثبوت هذا الحكم ومع مغلته بثبوت الجلد في البكر  
 غير المحصنة .

وبالجمله فكما انه لا خصوصية للمساحقة في المورد في زوال البكارة فيترتب  
 الحكم بالمهر مع ازالتها بعيرها كذلك لا خصوصية للمورد في ترتب حكم الرجم  
 فيترتب في مطلق المساحقة مع الاحصان وان لم تكن بالكيفية المذكورة في الرواية .  
 ومثناها رواية اسحق بن عمار عن المعلى بن خنيس قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن  
 رجل وطى امرأته فنقلت مائه الى جارية بكر فحملت فقل : الولد للرجل ، وعلى  
 المرة الرجم ، وعلى الجارية الحد . (٢)

ورواية اسحق بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال : اذا أتى رجل امرأة فاحتملت  
 ماء (ها) فساحت به جارية (بته) فحملت رجمت المركة، وجلدت الجارية ، والحق  
 الولد بابيه (٣) والظاهر اتحادها مع الرواية السابقة لان الراوى في كليهما هو اسحق

(١) ثل ابواب حد الحق الباب الثالث ح - ١

(٢) ثل ابواب حد الحق الباب الثالث ح - ٤

(٣) ثل ابواب حد الحق الباب الثالث ح - ٥



بن عمار عاية الامر انه رواها تارة بنفسه وبلا واسطة واخرى مع واسطة المعلى وهذا لا يوجب التعدد كما فى الوسائل .

وبعض الروايات الاخر الوارد بهذا المصحون المذكور فى الوسائل فى الباب الثالث من ابواب حد السحق والقيادة فليراجع .

ثم ان مقتضى الجمع بين هذه الروايات التى عمدتها صحيحة محمد بن مسلم وبين الروايات الدالة على القول الاول التى عمدتها موثقة زرارة المتقدمة هو حمل المطلق على المقيد كما فى سائر موارد حمل المطلق على المقيد فاللارم - ح - الالتزام بثبوت الرجم فى المحصنة وليست الشهرة فى مقابلها موجبة لترجيحها او كاشفة عن وجود خلل وضعف فيه لعدم بلوعها الى المرتبة الموجبة لانصاف المقابل بالشذوذ والندرة مع ملاحظة فتوى الشيخ فى النهاية وجماعة احرث ثبوت الرجم مع ان الترجيح اساهو فى مورد ثبوت التعارض والتحالف والمطلق والمقيد خارجان عن هذا العنوان لثبوت الجمع بينهما عند العقلاء والشهرة المتواترة المرجحة على ما يستفاد من مقولة عمر بن حنظلة المعروفة امامه فى مورد المتعارضين فالانصاف ان مقتضى القواعد هو التفصيل كما عرفت . ثم ان هناك روايات تدل على ان السحق مثل اللواط مثل ما رواه الطبرسى فى محكى مكارم الاخلاق عن النبى صلى الله عليه وآله قال: السحق فى النساء بمنزلة اللواط فى الرجال فمن فعل ذلك شيئاً فقتلوهما ثم اقبلوهما (١) وفى فقه الرضا . « اعلم ان السحق مثل اللواط اذا قامت على المرأتين البينة بالسحق فعلى كل واحدة منهما ضربة بالسيف او هدمه او طرح جدار . وهى الرسيات التى ذكرى فى القرآن » . (٢)

وفى رواية سيف الثمار عن ابي عبد الله عليه السلام فى حديث قال: اتى امير المؤمنين عليه السلام بأمرأتين وجدتا فى لحاف واحد وقامت عليهما البينة انهما كانتا تمساحقان فدها

(١) كل ابواب حد السحق الباب الاول ح - ٣

(٢) المستدرک ابواب حد السحق الباب الاول ح - ٥

بالنطح ثم امر بهما فاحرقنا بالنار. (١)

ولا يخفى ان هذه الروايات مضافاً الى ضعف سندها معرض عنها لعدم الفتوى على طبقها اصلاً وعلى تقديره يكون مقتضى الجمع بينها وبين ادلة الرجم هو لحمل على التخيير كما لا يخفى .

بقى الكلام في هذه المسئلة فيما يثبت به المساحقة وقد ذكر في المتن انها تثبت بما يثبت به اللواط ومقتضاه اعتبار الاربعة اولاً في لاقرار والشهادة وعدم اعتبار شهادة النساء ولو منصفة ثانياً .

اما اعتبار الاربعة فقد خالف فيه المحقق الاردبيلي فذهب الى محكي مجمع العدة والبرهان حيث ادعى ثبوت الحق بالاقرار مرتين وشهادة العدلين مفسراً به عبارة الارشاد وقد استعرب هذا التفسير صاحب الجواهر استنداً الى ان العلامة بص في القواعد على اعتبار الاربع في الشهادة والاقرار .

وكيف كان قال المحكي عن كشف اللثام الاجماع عليه في الصهر ويظهر من الحواهر انه مسلم عندهم حيث ذكر ان المسئلة معروضة عنها واستدل عليه في الكشف بقوله تعالى : و ثلاثي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم (٢) نظراً الى اطلاق الفاحشة وشمولها للمساحقة خصوصاً بعد ما عرفت من الروايات الواردة في حرمتها الدالة على شدتها وترتب عقوبات كثيرة عليها وقوله تعالى ايضاً والدين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء (٣) نظراً الى اطلاق الرمي وعدم اختصاصه بالرمي بخصوص الرنا وسيأتي في تعريف القذف البحث في ذلك وتقييم الدليل في لاقرار انما هو بصيغة مامة بعض الروايات الظاهرة في اطلاق الشهادة

(١) قل ايوات حد الحق الباب الاول ح - ٤

(٢) سورة النساء آية : ١٥

(٣) سورة النور آية . ٤

مسئلة ١٠ - اذا تكررت المساحقة مع تخلصها الحد قتلت في الرابعة ،  
ويقتط الحد بالتوبة قبل قيام الميعة ولايقتط بعده ، ولو ثبتت بالاقرار  
فتابت يكون الامام - ع - مخيراً كما في اللواط والظاهر ان ناله مخير  
ايضاً . (١)

على الاقرار الدال على ان اعتباره انما هو لاجل كونه من مصاديقها لكونه شهادة  
على النفس وان كان لا يعترف به العدالة ومثلها .  
واما عدم اعتنار شهادة النساء ولو منصصة فالظاهر عدم كونه مسلماً هنا لدلالة بعض  
العبائر على الاعتبار وقد مر ان مقتضى الجمع بين الروايات المختلفة الواردة اعتبارها  
منصصة عاية الامر انه حيث لا اطلاق لمادل على ذلك فاللازم الاقتصار على القدر  
المتيقن من صور الانضمام وهو ما اذا كان المضمم اليه ثلاثة رجال وانضم اليها شهادة  
امراتين ولايعم الدليل لسائر الصور فتدبر

(١) قد تقدم انه وردت رواية صحيحة تدل على ان اصحاب الكاثر كلها اذا  
اقبم عليهم الحد مرتين قتلوا في الثالثة وانه قد ورد في باب الزنا ما يدل على ثبوت القتل  
في الرابعة وقد تقدم الحاق اللواط بالزنا واما هنا فقد اتى المحقق في الشرايع  
والشهيد في اللمعة بثبوت القتل في الرابعة مع حكمهما بثبوته في الثالثة في الزنا  
واللواط وفي محكي الروضة : وظاهرهم هنا عدم الحلاف وان حكما بقتل الزاني  
واللائط في الثالثة كما اتفق في عبارة المصنف . وهذا مما يؤهم ثبوت الاجماع في  
خصوص المقام وان صرح في الجواهر بان المسئلة في المقام على الكلام السابق في  
نظائرها وانه لا خصوصية لها .

وكيف كان فالظاهر انه لاجماع في خصوص المقام بل اللازم ملاحظة الروايات  
ولا بد من اقامة الدليل في مقابل تلك الصحيحة على اشتراك حكم المساحقة مع الزنا  
فتقول يدل على ذلك الروايات المتقدمة الدالة على ان حدها حد الزاني كصحيحة

مسئلة ١١ - الاجسيستان اذا وجدنا تحت ازار واحد مجردتين عررت  
كل واحدة دون الحد ، والاحوط مائة الاسوطاً . (١)

محمد بن حمزة ومشام وحفص عن ابي عبد الله عليه السلام (١)

ورواية اسحق بن جبر المتقدمة ايضاً لمعرة عن المساحقة بالموائى باللواتى (١)  
ورواية الجعفر بن الدالة على ان سحاق النساء يتهن ربا (٣) بناء على كون التشبيه  
فى جميع الاحكام لافى خصوص الحرمة وشذنها ، وبذل عليه ايضاً مادل على كون  
السحق فى النساء بمسئلة اللواط فى الرجال . (٢) وان كان لا ياسبه ربه مقدير  
وبالجملة : فالظاهر ان الحكم هنا اى القتل فى الرابعة اطهر من الحكم فى  
اللواط .

ثم ان البحث فى سقوط الحد بالتوبة قد تقدم تفصيلا ولا حاجة الى الاعداد  
فليراجع .

(١) والمراد بالاجنبيين بقربة ماسبق من تقييد المجتمعين تحت ازار واحد  
بقوله : ولم يكن بينهما رحم هما المرأتان اللتان لم يكن بينهما قرابة ورحمة ولولا  
القربة المبرورة لكان الظاهر منهما المرأتان اللتان لم تكن بينهما محرمة بحيث  
لو كانت احديهما مذكرا لكانت محرمة على الاخرى بالعكس وقد تقدم البحث فى هذه  
الجهة فى مسئلة المجتمعين .

وكيف كان فيستفاد من قول صاحب المسالك فى شرح مثل هذه العبارة : على  
نعوما سمعته فى الرجلين ان الشهرة هـا ايضاً على ثلاثين الى تسعة وتسعين واورد  
عليه فى الجواهر بيان فى كشف اللثام حكايه ذلك من النهاية حاصة واضاف اليه

(١) تل ابواب حد الحق والقيادة لياب الاول ح - ١

(٢) تل ابواب النكاح المحرم لياب الرابع والعشرون ح - ٣

(٣) المستدرك ابواب حد الحق والقيادة لياب الاول ح - ٣

(٤) مستدرك ابواب حد الحق والقيادة لياب الاول ح - ٥

قوله : الا ان لدليل فيهما واحد ، والظاهر عدم وحدة الدليل ايضاً كما سيظهر  
والاحبار الواردة في هذا المقام مختلفة :

فقدنة منها تدل على ثبوت الحد النام والجلد مائة وهي كثيرة :

منها : صحيحة ابي عبيدة عن ابي جعفر عليه السلام قال : كان على عليه السلام اذا وجد  
رجلين في لحاف واحد مجردين جلدهما حد الرابي مائة جلدة كل واحد منهما ،  
وكذلك المرأتان اذا وجدتا في لحاف واحد مجردتين جلدهما كل واحدة منهما مائة  
جلدة . (١)

ومنها صحيحة الحلبي عن ابي عبدالله عليه السلام قال : حد الجلد ان يوجد في  
لحاف واحد ، والرجلان يجعلان اذا وجد في لحاف واحد الحد ، والمرأتان تجلدن  
اذا احدثتا في لحاف واحد الحد . (٢)

ومنها صحيحة عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله عليه السلام قال . سمعته يقول :  
حد الجلد في الربا ان يوجد في لحاف واحد والرجلان يوجدان في لحاف واحد ،  
ولمرأتان توجدان في لحاف واحد . (٣)

ومنها صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال : سمعت ابا عبدالله عليه السلام يقول  
كان على عليه السلام اذا وجد الرجلين في لحاف واحد ضربهما الحد فاذا احدث المرأتين في  
لحاف ضربهما الحد . (٤)

ومنها : صحيحة عبدالله بن مسكان عن ابي عبدالله عليه السلام قال سمعته يقول :  
حد الجلد في الربا ان يوجد في لحاف واحد ، والرجلان يوجدان في لحاف واحد ،

(١) تل ابواب حد الزنا الباب العاشر ح - ١٥

(٢) تل ابواب حد الزنا الباب العاشر ح - ١

(٣) تل ابواب حد الزنا الباب العاشر ح - ٤

(٤) تل ابواب حد الزنا الباب العاشر ح - ٦

والمرأتان توجدان في لحاف واحد (١).

ومنها : رواية سماعة بن مهران قال : سئلته عن المراتين توجدان في لحاف واحد قال : تجلد كل واحدة منهما مائة جلدة (٢)

ورواية واحدة تدل على ان الجلد اقل من المائة وهي صحيحة معاوية بن عمار قال : قلت لابي عبدالله عليه السلام المراتان تامان في ثوب واحد قال : تضربان فجلدتا حداً قال : لا قلت : الرجلان يمانان في ثوب واحد قال : يضربان قال : قست الحد قال لا . (٣) وظاهرها كون الجلد اقل من المائة من دون تعيين مقد رخاص بموان الاقل او الاكثر .

ورواية واحدة تدل على ثلاثين سوطاً وهي رواية سليمان بن هلال المشتملة على قوله : قلت فأمرأة نامت مع امرأة في لحاف؟

فقال : ذواتا محرم قلت لا ، قال من ضرورة ؟ قلت لا قال : تضربان ثلاثين سوطاً ثلاثين سوطاً الحديث (٤)

ورواية واحدة ايضاً ربما يستظهر منها عدم ثبوت الجلد في المرة الاولى اصلاً وهي رواية ابي خديجة عن ابي عبدالله عليه السلام قال : ليس لامرأتين ان تبيتا في لحاف واحد الا ان يكون بينهما حاجر فان فعلتا فهبتا عن ذلك وان وجدتا مع النهي جلدت كل واحدة منهما حدا حدا فان وجدتا ايضاً في لحاف جلدتا فان وجدتا الثالثة قتلتا . (٥)

هذه هي مجموع الروايات الواردة في المقام ومقتضى الجمع بين الاخيرة

(١) كل ابواب حد الزنا الباب الثاني ح - ٢٣

(٢) كل ابواب حد المسح الباب الثاني ح - ٣

(٣) كل ابواب حد الزنا الباب العاشر ح - ١٦

(٤) كل ابواب حد الزنا الباب العاشر ح - ٢١

(٥) كل ابواب حد المسح الباب الثاني ح - ١

مسئلة ١٢ - ان تكرر الفعل مسهما والتعزير مرتين اقيم عليهما الحد ، ولو عادتا بعد الحد فالأحوط التعزير مرتين والحد في الثالثة ، وقيل قتلنا في التاسعة والثانية عشر ، والاشبه ما تقدم . (١)

وبين غيرها هو حملها على صورة الجهل بالحرمة الداء للحد والتعزير وبؤده ان الغالب في النساء هو الجهل بذلك كما ان رواية سليمان غير معتبرة على ما عرفت في الرجلين فلم يبق الا الطائفتان الاولتان وحيث ان الطائفة الاولى معرض عنها عند المشهور لعدم تحقق الفتوى على طفقها لامن الصدوق وبعض آخري الرجلين ولم يحك منهم في المقام شيء فاللزم الاخذ على طي صحيحة معاوية بن عمار لئلي يكون ظاهرها ان الحد هنا اقل من لمأة من دون تعيين مقدار خاص ولم يرد في المقام رواية تدل على انه اقل من المأة سوط الظاهر في تعينه لان الروايات المشتملة على ذلك واردة في الرجل والمرئة اوفى الرجلين ولم يقم دليل على وحدة حكم المسائل الثلاث كما ان الرواية الواردة في قصة عباد المتقدمة الدهرة في دوران الحكم بين المأة وبسها باستثناء سوط واردة في الرجلين والارتباط لهما بالمقام

فالانصاف بمقتضى ما ذكرنا ان الحكم هو التعزير وان تعيين مقدار خاص لا محال له ومن هنا يحدث فيما في المتن من ان الاحوط مأة الاسوفا كما لا يخفى (١) لا بد في هذه المسئلة من البحث اولا في نبوت القتل في صورة لتكرر اجمالا وعدمه كما ان مفروضا ما اذا كان الثالث في المرة الاولى وفي المرة الثانية هو التعزير اما مطلقا او خصوص المأة الاسوفا او التحجير بينهما وبين الثلثين او قل بقول قد صرح ابن ادريس في كتاب السرائر بشوت الفعل في المرة الثالثة بعد التعزير في الاوليين والظاهر ان مستنده في ذلك صحيحة يونس - المتقدمة مرارا - الدالة على ان اصحاب الكياثر كلها اذا اقيم عليهم الحد مرتين قتلوا في الثالثة ، نظرا الي ان المراد بالحد اعم من التعزير وعليه فيشت القتل في المرة الثالثة ولو كان مسبوقا بالتعزيرين ويرد عليه ان اطلاق الحد على ما يشمل التعزير وان كان كثيرا في الروايات

وفي السنة الفقهاء الا انه لا يكاد يصار اليه فيما اذا لم يكن هناك قرينة عليه فالظاهر ان المراد بالحد في الصحيحة ما يقابل التعزير

نعم يمكن الاستدلال لهذا القول برواية ابي حنيفة الالية بتقريب يأتي وقال الشيخ في محكي النهاية في مسألة المرأتين بعد الحكم بثبوت التعزير من ثلاثين الى تسعة وتسعين ، : فان عادتا بهما وادبنا فان عادتا ثلاثة اقيم عليهما الحد كاملا فان عادتا رابعة كان عليهما القتل . والظاهر ان مراده من لهي والتأديب في المرة الثانية هو التعزير الثالث في المرة الاولى كما ان الظاهر ان مستنده في ذلك هي رواية ابي حنيفة التي سيأتي البحث فيها .

ويظهر من الجواهر ثبوت القتل في التاسعة او الثانية عشر اما الاول فلصحيحة يونس المتقدمة بطراً الى ان مقتضى ثبوت الحد في المرة الثالثة وفي المرة السادسة ثبوت القتل في المرة التاسعة لكونه مسبوقاً بثبوت حدين واما الثاني فلان المقام من لواحق المساحقة بعد كون القتل فيها ثابتاً في المرة الرابعة المسبوقة بثلاثة حدود يكون مقتضى القاعدة ما ثبوت القتل في الثانية عشر لتحل حدود ثلاثة مضافاً الى كونه مقتضى الاحتياط في الدماء .

ويرد عليه ان الظاهر من صحيحة يونس ترتب القتل بعد الحدين فيما اذا كان حكمه الاول عبارة عن الحد بمعنى ان طاهرها ان المراد بالكبائر فيها هي الكبائر التي يترتب عليها الحد اولا واما الكبيرة التي كان حكمها الاول هو التعزير غاية الامر ثبوت الحد في بعض المرات فلم يعلم شمول الصحيحة لها كما ان قياس المقام بباب المساحقة لاوجه له خصوصاً مع كون مقتضى الاحتياط ترك القتل مطبقاً ولذا قال المحقق في الشرايع بعد نقل قول الشيخ في النهاية : والاولى الاقتصار على التعزير احتياطاً في التهجيم على الدم وقد تبعه كثير من المتأخرين عنه مثل العلامة والشهيد وصاحب الرياض والمتمن .



ثم انه ما ذكرنا طهر ان المراد بقوله : وقبل قتلنا هو الاشارة الى فتوى الشيخ في النهاية وابن ادريس في السرائر وان كان طاهره هو ثبوت القتل في المرة السادسة لكنه لم يعرف القائل به مضافاً الى انه من المستبعد ترك التعرض لمثل فتوى الشيخ خصوصاً مع تعرض مثل المحقق له كما مر . اذا طهر لك ما ذكرنا فاعلم ان عمدة الأدلة في المقام رواية ابي حديجة قال : لا يسعى لامرأتين تنامان في لحاف واحد الا ويئبهما حاجر فان فعلتا نهيتا عن ذلك فان وحدهما بعد النهي في لحاف واحد جلد تاكل واحد منهما حداً حداً فان وجدتا الثالثة في لحاف حدثا فان وجدتا الرابعة قتلتا . هكذا رواه في الوسائل في الباب العاشر من ابواب حد الرضا ولكنه رواه في الباب الثاني من ابواب حد السحق والقيادة عن الكليني هكذا : ابي حديجة عن ابي عبد الله - عليه السلام - قال : ليس لامرأتين ان تبيتا في لحاف واحد الا يكون بينهما حاجر فان فعلتا نهيتا عن ذلك وان وجدت مع النهي حدثت كل واحدة منهما حداً حداً فان وجدتا ايضاً في لحاف جلدتا ، فان وجدتا الثالثة قتلتا .

وكيف كان فقد حكم صاحب الجواهر بضعف سند الرواية ولعله من جهة تصريح الشيخ - قده - في المهرست بن سالم بن مكرم يكنى ابا حديجة ضعيف ولكنه صرح النجاشي والكشي بتوثيقه وتبجيله وعن العلامة في الخلاصة انه صرح الشيخ ايضاً في موضع آخر بكونه ثقة ومما ذكرنا يظهر صحة روايته وثبوت وثاقته خصوصاً مع ما في «قاموس الرجال» من ان تصغير الشيخ له مبنى على زعمه اتحاده مع سالم بن ابي سلمة الذي صعبه المصائري والنجاشي مع انه اشتباه وانه لا يكون متحداً معه وان ابا سلمة هو كنية سالم لا كنية ابيه ويظهر من بعض الروايات ان هذه الكنية قد كناه بها ابو صدقة - عليه السلام - وبالجمل فظاهر انه لا مجال للمناقشة في سند الرواية . واما دلالتها فيجوز في قوله - ع - : فان فعلتا نهيتا عن ذلك احتمال كون المراد من النهي هو النهي العملي المساوق للتأديب والتعزير ويؤيده اثبات الحد

في المرة الثانية و الثالثة ، واحتمال كون المراد هو الهى القولى من باب النهى عن المنكر ولأمره عدم ثبوت شيء من الحد او التعزير في المرة الاولى اصلا ، واحتمال ثالث وهو كون المراد هو الهى من باب الارشاد واعلام الجاهل وحمل هذه العبارة على صورة الجهل بالحرمة كما ذكرنا ذلك في مقام الجمع بينها وبين الروايات الكثيرة المتقدمة الدالة على ثبوت التعزير وايد ذلك بعلية الجهل في الساء بهذا الحكم وبؤيده ايضاً حروح هذا الفرص عن الرواية على القل الثاني الصهر في ثبوت القتل في الثالثة بعد الحكم بثبوت الحد مرتين قلها لظهورها في عدم الاعتناء بهذه الصورة فتدبر .

وكيف كان فالرواية لانطبق لاعلى فتوى الشيخ في النهاية ولاعلى فتوى مشهور المتأخرين ، اما الاول فلتنصريح الشيخ بثبوت التعزير دون الحد في المرتين الاولى ليس مع ان الرواية ظاهرة في ثبوت الحد في المرة الثانية ايضاً ، واما الثاني فمضافاً الى ذلك لا يكون القتل المذكور فيها في الرابعة مورداً بتوى المشهور نعم لو كان المراد من قوله فان فعلنا نهيتا عن ذلك هو الاحتمال الثالث وكان المراد من الحد في المرتين هو التعزير بقربة الروايات الكثيرة المتقدمة الدالة على ثبوت لتعزير مطلقاً تنطق الرواية على قول الحلّي القائل بثبوت القتل بعد التعزيرين .

وبالجملة فما يمكن ان يستشكل به قول المشهور ان الاخذ بالرواية لا يكاد ينفعك عن الالتزام بالقتل وعدم الاخذ بها يجعل الحكم بثبوت الحد في الثالثة وكذا في السادسة ومثلها بلا دليل لانه ليس في مقابل الروايات الظاهرة في التعزير مطلقاً ما يمكن استفادة الحدمه اصلا والاخذ بالاحتياط للفرار عن القتل يوجب الفرار عن الحد ايضاً لعدم دليل عليه وبهذا يظهر ان المسئلة في غاية الاشكال .

مسئلة ١٣- لو وطئ زوجته فاحقت بكرة فحملت السكر فالولد للوطئ  
صاحب الماء وعلى النصية الجلد مائة بعد وضعها ان كانت مطاوعة والولد  
يلحق بها ايضاً ، ولها بعد رفع العذرة مهر مثل نائها : واما المرأة فقد  
ورد ان عليها الرجم وفيه تأمل ، والاحوط الاشبه فيها الجلد مائة . (١)

(١) الاصل في هذه المسئلة روايات متعددة مذكورة في الباب الثالث من ابواب  
حد السحق والقبادة من كتاب الوسائل ولا بأس بنقل واحدة منها وان كان قد تقدم نقلها  
وهي صحيحة محمد بن مسلم قال سمعت ابا جعفر واباعبدالله عليه السلام يقولان يسما الحسن  
بن علي في مجلس امير المؤمنين عليه السلام اذا قيل قوم فقالوا : يا ابا محمد اردنا امير المؤمنين  
قل : وما حاجتكم ؟ قالوا اردنا ان نسله عن مسئلة قل وما هي نخرونا بها ، قالوا امرأة  
جامعها زوجها فلما قام عنها قامت بحموتها (اي شهوتها) فوقعت على جارية بكر  
فساحتها فوقعت الطفلة فيها فحملت ، مما نقول في هذا ؟ فقال الحسن : معضلة  
وايو الحسن لها واقول فان اصبحت فماتت ومن امير المؤمنين وان اخطأت فمن نفسي  
فارجو ان لا اخطئ انشاء الله : يعبد الى المروثة فيؤخذ منها مهر الجارية الكفر في  
اول وهلة لان الولد لا يحرح منها حتى تشق فتذهب عذرتها ، ثم ترجم المرأة لانها  
محصنة ، وينتظر بالجارية حتى تضع مافي بطنها ، ويرد الولد الى ابيه صاحب الطفلة  
ثم تجلد الجارية الحد ، قال : فانصرف القوم من هذا الحسن - ح - فلقوا امير المؤمنين  
- عليه السلام - فقال : ما قلتم لابي محمد ؟ وما قال لكم ؟ فاحروه فقال : لو انني المسئول  
ما كان هندي فيها اكثر مما قال ابني .

اقول في هذه المسئلة جهات من الكلام :

الاولى : جهة الحد المترتب على المساحقة الواقعة بين المرأة والجارية وقد  
تقدم في المسئلة التاسعة المتقدمة البحث في هذه الجهة وان الاشبه ما هو مقتضى  
هذه الرواية من التفصيل بينهما والحكم بثبوت الرجم في المرأة والجلد في الجارية

كما ائتمى به الشيخ فى النهاية وحكاه المسالك عن اتباعه ايضاً فلا وجه لاعادة هذا البحث .

الثانية لحقوق الولد بالرجل صاحب النطفة فيقول لاشكال بملاحظة الروايات الواردة فى المقام التى منها صحيحة محمد بن مسلم فى انه يلحق به .

والتعبير فيها عن الرجل بالاب وتوصيفه بانه صاحب النطفة يشعر بل يدل على عدم كون الحكم باللحوق تعديداً خاصاً بالمورد بل هو حكم على طبق القاعدة ولو قطعنا الطرعى الروايات وارادنا ملاحظة المسئلة من جهة الصواب هل مقتضاها اللحوق بالرجل او العدم فيه وجهان بل قولان : اختار ثابتهما الحلى فى السرائر ووافقه على ذلك صاحب الجواهر بطراً الى ان محرد ذلك لا يكفى فى لحقوق الولد شرعاً لان الثابت من النسب فيه الوطئ الصحيح ولو شبهة وليس مطلق التولد من الماء موجباً للنسب شرعاً لعدم كون العنوان فيه الحلق من مائه والصدق اللغوى بعد معلومية الفرق بين الانسان والحيوان بمشروعية الكاح فيه دونه بل المراد منه تحقق النسب .

واختار الاول المحقق فى الشرايع مستدلاً بانه ماء غير ران وقد انحلقت منه الولد فيلحق به وهو الموافق للقاعدة لان الولدية من الحقايق اللغوية والعرفية وليست لها حقيقة شرعية والملاك فيها هو الانحلاق من ماء الرجل والتكون من نطفته الموجب لاصافته اليه والانتساب به وحروج ولد الرنا مضافاً الى انه لدليل خاص يكون حرجاً فى الجملة لالتحاقه به فى مثل المحرمية وحرمة الكاح والنفقة ، ومشروعية الكاح وان كانت لتتخبط على النسب ورعاية الاضافة الخاصة الا انه لدليل على انحصار الطريق به بل هو طريق غالبى لتحقيق هذه الاضافة والافكيك يمكن جعل الولد فى مفروض المسئلة بالاب مع عدم تحقق عمل غير مشروع من ناحية صاحب النطفة وكونها ماء غير ران فالانصاف ان مقتضى القاعدة هو الالتحاق فيها وفى مثلها كما

مسئلة ١٣ - تثبت القيادة - وهي الجمع بين الرجل والمرأة أو النسبة للزنا أو الرجل بالرجل أو النصى للواط - فالأقرار مرتين وقيل مرة والأول اسمه ، ويعتسر في الأقرار بلوغ المقر وعقله واختياره وقصده فلا عسرة بأقرار النصى والمجنون والمكروه واليازل ونحوه وتثبت أيضاً بشهادة شاهدين عدلين (١) .

إذا وقعت النطفة في رحم الروجة من غير طريق المجامعة والوطى وتكون منها الولد بل وكما إذا ربيت النطفة في غير الرحم كما ربما يدعى مكانه .

والصهران الولد كما يلحق بالرجل صاحب النطفة كذلك يلحق بالجارية التي ولدته لعدم كونها راية وكونه متكوفاً في رحمها متولداً منها فمأص الممالك من ان المتجه عدم لحوقه بها لأوجه له نعم لا يلحق بالروجة لعدم الاضافة اليها اصلاً .  
الجهة الثالثة : ثبوت مهر مثل الجارية على المروثة المساحقة معها ولا اشكال في هذه الجهة ايضاً من جهة الرواية لتصريحها بذلك نعم ظاهر الصحيحة المتقدمة الاخذ منها في اول وهلة مع انه يمكن ان يستشكل فيه بانه عرامة قبل تحقق السبب ومن الممكن ان لا يتحقق السبب فيه بوجه بموتها او تزويجها من الرجل صاحب النطفة وروال النكارة بدخوله ، ويمكن حمل الرواية على بيان اصل الاستحقاق على فرص التحقق لاتعجيل الاداء وان كان خلاف ظاهرها واليه اشار في المتن بقوله ولها بعد رفع العذرة مهر مثل نسائها .

وما مع قطع الطر من الرواية فالمحكى من ابن ادريس ان المساحقة كالزانية في سقوط ذية العذرة ورده المحقق في الشرايع بان ثبوت المهر عليها انما هو لأجل انها سبب في اذهاب العذرة وليست كالأزانية في سقوط ذيتها لان الزانية اذنت في الانصاض وليست هذه كذلك نعم يمكن استثناء ما اذا علمت الجارية بوطنى الزوج للمروثة وتحقق الانزل وبدن المساحقة يوجب انتقال النطفة الى رحمها فانها حينئذ يحرى عليها حكم الزانية لاسناد زوال العذرة الى عملها دون المروثة كما لا يخفى .

(١) في هذه المسئلة جهات من الكلام :

الاولى : معنى القيادة وهو بحسب اللغة الهداية والارائة يقال قاد الجيش كان رئيساً عليهم وقاد الداية مشى امامها آخداً بقباضها وبحسب الاصطلاح هو الجمع بين الشخصين لتحقق عمل غير مشروع اجمالاً والقدر المتيقن منه المذكور في الروايات الاتية هو الجمع بين الرجل والمرأة للزنا والمظاهر انه ليس المراد بالجمع مجرد ارائة الطريق هديه اليها او هدايتها اليه كما انه ليس المراد بتحقيق الجمع خارجاً وترتب الزنا عليه كذلك بل مجرد تهينة مقدمات الجمع وتحصيل اسبابه وتحقق الجمع بعدها وان لم يتحقق الزنا خارجاً لجهة .

واما الجمع بين الرجلين للواط فيمكن الحاقه بالاول نظراً الى كون لواط اشد قبحاً وحكماً من الرنا كما تقدم واما الجمع بين المرأتين للمساحقة فالمحكي من العنية والجماع والاصباح الحاقه به ايضاً واورد عليه صاحب الجواهر - فده - بقوله : وان لم يتحققه لغة بل ولا عرفاً ، مع ان القيادة بهذا المعنى ليس له اثر في اللغة اصلاً كما ان اللواط بالمعنى الاصطلاحي لا يكون معنوياً في كتب اللغة فكيف يكون الجمع لاجله موجباً لتحقيق القيادة بالمعنى السوى وما العرف الذي يكون المراد به عرف المتشرعة فالظاهر عدم كون الجمع بين الرجلين عندهم معنوياً بعنوان القيادة وكيف كان فيمكن الاستدلال على لحوقه ايضاً بما ورد في بعض الروايات المتقدمة في المساحقة من ان سحاق النساء ينيهن رناً ومثل ذلك من التعبيرات ولكن مع ذلك كله الحكم بثبوت احكام القيادة في هذه الصورة مشكل خصوصاً مع ان الحدود تدرء بالشبهات .

الثانية : حرمة القيادة وعدم جوازها ويدل عليه - مصافاً الى انه لاخلاف فيها بل لعلها من ضروريات الفقه والى الرواية الاتية الدالة على ثبوت الحد فيها الدال على الحرمة لانه لا معنى لثبوت الحد مع عدم الحرمة - ما في بعض الاحاديث عن رسول الله ﷺ من قوله : ومن قاد بين امرأة ورجل حراماً حرم الله عليه الجنة ومأواه

جهنم وسائت مصيراً ولم يزل في سخط الله حتى يموت (١) .

ورواية ابراهيم بن رباد الكرخي قال : سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول : لعن

رسول الله ﷺ الواسلة والمستوصلة يعنى الزانية والفوادة (٢) .

الثالثة : طريق ثبوتها وهو امران :

الاول : الاقرار ولا اشكال ولا خلاف في ثبوتها بالاقرار مرتين انما الاشكال

في ثبوتها بالاقرار مرة واحدة واستدل على عدم الاكتفاء به كما في الجواهر بفحوى

اعتبار الاربع فيما تنسب شهادة الاربع ويؤيده ما مر من بعض الروايات الواردة في

الاقرار بالزنا الطاهرة في التعبير عن الاقرار بالشهادة التي يستعاد منها ان اعتبار

الاقرار انما هو من جهة كونه من مصاديق الشهادة عاية الامرائه شهادة على العصى

ولاجله لا يعتبر فيه عدالة المقر فكل مرة من الاقرار فهي بمسرة الشهادة وحيث يعتبر

في الشاهد التعدد كما يأتي دللارم اعتباره في الاقرار ايضاً ولذا حكى عن المراسم

انه قال : كل ما يشته شاهدان من الحدود فالاقرار فيه مرتان ، ووافقه على ذلك في محكي

المختلف ويؤيده ان الاصل عدم ثبوته الا بالمتيقن .

وريماستدل على الاكتفاء بمعوم اقرار العقلاء على انفسهم جائز وشموله لباب

الحدود وطاهره مجرد الاقرار المتحقق بمرة واحدة ، ولكن الاستدلال بهذا المعوم

فرع كونه بهذا اللفظ مذكوراً في رواية معشرة بحيث لم تكن قاعدة اصطيداية مستفدة

من الموارد المحتلثة والالامجال للاستناد اليه والتحقيق موكل الى كتاب الاقرار . ثم ان

شرائط قبول الاقرار في المقام هي الشرائط في سائر المقامات وقد تقدم البحث في

ذلك .

الثاني : الشهادة ولا اشكال في ثبوتها بشهادة عدلين لعدم وجود دليل يدل

(١) تن ابواب النكاح المحرم الباب السابع والعشرون ح - ٢

(٢) تن ابواب النكاح المحرم الباب السابع والعشرون ح - ١

مسئلة ١٥ - يحد القواد حمى وسمعون جلدأ ثلاثة ارباع حد الزانى  
ويسمى من السلد الى غمره ، والاحوط ان يكون النفى فى المرة الثانية ،  
وعلى قول مشهور يحلق رأسه ويشير ، ويستوى فيه المسلم والكافر والرجل  
والمرأة الا انه ليس فى المرأة الا الجلد فلاحق ولانفى ولا شهرة عليها ،  
ولا يعد ان يكون حد النفى بمطرا الحاكم (١)

على اعتبار اريد مهما كما فى باب الزنا واللواط انما الاشكال فى انه هل يكتفى  
بشهادة رجل وامرأتين ام لظاهر مثل المنى العدم ولكن مقتضى ما ذكرنا سابقاً من ان  
الاستفاد من مجموع الروايات الواردة فى شهادة النساء فى الحدود هو اعتبارها فى  
صورة الانصام لاطلاقاً بل القدر المتيقن منه كما مر الاكتفاء بشهادة رجل وامرأتين  
فى المقام فراجع .

(١) اما الحلف فيدل عليه مصاباً الى دعوى الاحماع عليه كما فى محكى الانتصار  
والعنية والمسالك رواية عبدالله بن سنان قال : قلت لابي عبدالله عليه السلام اجبرنى عن  
القواد ما حده ؟ قال : لاحد على القواد اليس امسا يعطى الاجر على ان يقود ؟ قلت  
جعلت فداك انما يجمع بين الذكر والانثى حراماً ، قال : ذاك المؤلف بين الذكر  
والانثى حراماً ؟ قلت هو ذاك قال : يصرب ثلاثة ارباع حد الرانى خمسة وسعين  
سوطاً وينهى من المصرانذى موفيه . (١) وصعب السد بمحمد بن سليمان لجهالة  
وعدم وجود قدح ولا مدح فيه مجبور باستناد الاصحاب اليها ، والظاهر انه يستوى فى  
الجلد ، المسلم والكافر والرجل والمرأة من دون فرق .  
واما النفى فبجهات من الكلام :

الاولى فى اصل ثبوته والدليل عليه هى الرواية المتقدمة المنجبرة بعنوى  
المشهور على طبقها واستنادهم اليها وعليه فلامجال لدعوى عدم الثبوت نظراً الى عدم



الدليل عليه لصعب الرواية وعدم كونها قابلة للاعتماد عليها هذا مضافاً الى انه لم ينقل الخلاف في ذلك وان وقع الخلاف في انه هل يثبت باول مرة اوفي المرة الثانية .  
 الثانية : ان النفي هل يكون في المرة الاولى كما عن الشيخ في لنهاية وابنى ادريس وسعيد في السرائر والجامع اوفي المرة الثانية كما عن المفيد وابى زهرة وحمزة وسلا وعيرهم بل عن العبة الاجماع عليه قولان .  
 والدليل على الاول هي الرواية المتقدمة التي هي الاصل في الباب الظاهرة في ثبوت النفي في المرة الاولى لعطه على الجدل النابت فيها ، ومثله نسب الى فقه الرضا وهي الجواهر نفى الربيب عن ان الاحوط هو الثاني وحكى عن الرباص قوله :  
 لعله المتعين ترجيحاً للاجماع لمربور على الرواية من وجوه منها صراحة الدلالة فتقيد به الرواية .

ويرد على الرباص انه لو كان هناك اجماع محصل او منقول معتبر على ذلك لكان مقتضاه ما ذكره واما مع فرض عدم حجية الاجماع المنقول في مثل المقام خصوصاً مع ملاحظة مخالفة الشيخ في النهاية ومن تبعه ممن تقدم خصوصاً ابن ادريس حيث انفي يكون لنفي في المرة الاولى مع عدم حجية خبر الواحد عنده فلامجال للتقيد الا ان يقل بعدم استحسان ضعف سند الرواية بالاضافة الى هذه الجهة لعدم تحقق فتوى المشهور على طنفها او يقال بان فتوى مثل المعيد ومن تبعه بذلك مع ظهور الرواية في ثبوت النفي في المرة الاولى تكشف لامحالة عن وجود دليل معتبر عندهم ولا من اين جاءت هذه الفتاوى كلا الامرين وان كانا قائلين للمناقشة الا انه لا ينفي الاشكال في ان مقتضى الاحتياط هو النفي في المرة الثانية كما لا يخفى .

الثالثة : في المراد من النفي وفي حده والظاهر من كلمة . لنفي الواردة في الرواية خصوصاً مع اضافة قوله : من المصير الذي هو فيه هو احراره من بلده الى غيره لكن في محكي الرضا : وفي الرصوى وغيره روى ان المراد به الحبس سنة

اويتوب . ولعله المراد بما في كشف اللثام من انه في بعض الاخبار النفي هو الحسن سنة . وحيث انه لا مجال للاعتماد على الرواية المرسلة المذكورة في الرصوى وغيره فلا مجال لرفع اليد عما هو ظاهر الرواية المتقدمة من كون المراد به هو الاحراح من البلد كما عرفت .

واما تحديده بالنوبة كما يظهر من صاحب الجواهر نظراً الى انه بدونها يصدق عليه اسمه ولظاهر انه لا وجه له لان النوبة لا تنقصى تغيير الاسم والعنوان كما في سائر الموارد والظاهر يساعد ما اختاره في المتن وبقي البعد عنه من كونه ينظر الحاكم كما في سائر المعاصات التي لم يقع التعرض فيها للتحديد .

الرابعة : في اختصاص النفي بالرجل وعدمه وقد نفي الخلاف في الجواهر عن الاحتصاص بل عن العبة والانتصار الاجماع عليه وبذل عليه مصداقاً الى ذلك والى الاصل للشك في ثبوته في المرأة والى كونه مخالفاً لما هو ظاهر من مدق الشارع بالاضافة الى النساء اختصاص الرواية التي هي الاصل في الباب بالرجل ونماء الخصوصية بالاضافة الى الجدل لا يلزم العتيا في مورد النفي ايضاً .

واما : حلق رأس الرجل بسبب القيادة واشهاره بين الناس فالمشهور بين الاصحاب الذين منهم ابن ادريس الذي لا يعمل باخبار الاحاد ثبوتهما بل عن الانتصار والعناية الاجماع عليه وحيث ان الرواية المستقدمة حالية عن الدلالة على هذه الجهة فمن فتوى المشهور يستكشف وجود دليل معتبر على هذا المعنى خصوصاً مع موافقة ابن ادريس وهذا المقدار يكفي في الحكم بانثوت كما انه يحتص بالرجل لاحتصاص مورد لفتوى به فلا يجريان في المرأة مصداقاً الى عدم ترتيب الاثر فيها على الحلق وكون اشهارها مخالفاً لمذاق الشارع قطعاً .

## الفصل الثالث في حد القذف

والمظرفه في الموجب والقادف والمقذوف والاحكام

### القول في الموجب

مسئلة ١ - موجب الحد الرمي بالرنا او اللواط ، واما الرمي بالحق

وسائر المواش فلا يوجب حد القذف نعم للإمام عليه السلام تعزير الرامي (١)

(١) قد انفتت الكتاب والسنة والاجماع على حرمة وترتب الحد عليه قل الله

تعالى والدين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة

ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً واولئك هم الفاسقون (١) ودلالته على الحرمة من جهة اثبات

الحد فيه ومن جهة الحكم بالعق وعدم قبول الشهادة واصحة كما ان التعبير فيه من

القذف بالرمي ظهر في ان المراد به هو الرمي كان القادف يرمي المقذوف بالقاذبة

واما السنة ، فبدل على تحريمه منها - مضافاً الى ما دل منها على ثبوت الحد

فيه الملازم للحرمة من النصوص الآتية - ما روى من ان رسول الله ﷺ قال : اجتنبوا

السبع الموبقات قيل : وما هن : قال الشرك بالله والسحر ، وقتل النفس التي

حرم الله الابالحق ، واكل الربا ، واكل مال اليتيم ، والنولي يوم الزحف ، وقذف

المحصنات العافلات المؤمنات (٢) وغير ذلك من الروايات الواردة في الباب واما

(١) سورة النور آية ٤

(٢) في ابواب جهاد النفس الباب السادس والثلاثون ح - ٣٤

الاجماع فواصح .

ثم انه لا اشكال في ايجاب الرمي بالزنا للحد لدلالة الآية المتقدمة وغيرها عليه كما انه لا اشكال ولا خلاف في ايجاب الرمي باللواط له ويدل عليه مضافاً الى ذلك بعض الروايات الاتية المصروفة بذلك واما الرمي بالسحق ففي ايجابه للحد خلاف واشكال فالمحكي عن ابي علي والمحقق الايجاب وعن السرائر و لمختلف خلافه واختاره صاحب الجواهر - قده - واختاره في المش ايضاً واستشكل العلامة فيه في محكي القواعد .

ويمكن الاستدلال للاول بالآية المتقدمة لان الرمي اعم ويشمل الرمي بالسحق ايضاً خصوصاً مع ملاحظة اعتبار شهادة الاربع فيه كالزنا وبؤيده بعض الروايات المتقدمة في المساقفة الدالة على ان سحاق النساء ينيهن زناً نظراً الى ان مقصي الحكم باتحاده مع الزنا من جميع الجهات كما هو طاهرها ثبوت حكم الرمي بالزنا في الرمي بالمساقفة ايضاً .

وقد استدل في لجواهر لما قواه مضافاً الى الاصل بصحيفة عبدالله بن سنان قال: قال ابو عبدالله عليه السلام قضي امير المؤمنين عليه السلام ان القرية ثلاث بمعنى ثلاث وجوه : اذا رمى الرجل الرجل بالزنا، واذا قال: ادامه رابية، واذا دعا لعبرانية فذلك فيه حدث موبون (١) واحتصاص الرواية بالزنا لا ينهي الشمول للواط لاجل ما دل على الثبوت فيه ايضاً كرواية عيادين صهيب عن ابي عبدالله عليه السلام قال سمعته يقول كان علي عليه السلام يقول اذا قال الرجل للرجل يا معفوح (مفتوح) يا مسكوح في دبره فان عليه حد القذف (٢) هذا مضافاً الى ثبوت الاجماع فيه .

واما الآية فيمكن المساقفة في دلالتها بان المسبق الى الاذهان منها هو الرمي

(١) تل ابواب حد القذف الباب الثاني ح - ٢

(٢) تل ابواب حد القذف الباب الثالث ح - ٢

مسئلة ٢ - يعتمد في القذف ان يكون بلفظ صريح او ظاهر معتمد عليه كقوله انت زنيته او طعت ، او ان ران او لاط ، او لبط بك او انت مسكوح في دبرك ، او ياراني يا لاطي ونحو ذلك مما يؤدي المعنى صريحاً او ظاهراً معتمداً عليه ، وان يكون القائل عارفاً بما وضع له اللفظ ومفاده في اللغة التي يتكلم بها فلو قال عجمي احد الالفاظ المذكورة مع عدم علمه بمعناها لم يكن قادراً ولاحد عليه وله علم المخاطب وعلى العكس لوقاله العارف باللغة لمن لم يكن عارفاً فهو قاذى وعليه الحد (١)

يدلرنا كما ان عادل على ان سحاق الساء بينهن زنا ليس له ظهور في الحكم بالانحد من هذه الجهة ايضاً مضافاً الى عدم اعتبار سده طاهراً وعليه فلا بعد ترجيح ما في المتن من عدم الشمول للرمل بالمساحة .

(١) قد اعثر في هذه المسئلة في القذف امرين :

الاول : ان يكون بلفظ صريح وظاهر معتمد عليه وهو يشعر الى عدم كفاية مثل لاشارة ون كانت معهمة طاهرة عند العرف في المعنى المراد والمقصود ولفله لعدم تحقق عنوان الرمل المذكور في الكتاب بذلك وهو محل تأمل والجملة فاذا كان هناك لفظ فاللارم ان يكون صريحاً او ظاهراً معتمداً عليه عند لعرف بحيث لا يفهمون من اللفظ الا المعنى الذي يكون فيه طاهراً كما في سائر الموارد التي يعتمد على الطواهر لاجل سائر الاعراض والمقاصد لكي ها روايتان ربما يمكن استعادة اعتبار خصوص الصراحة وعدم ثبوت الحد في مورد الظهور فضلاً عن غيره وهما رواية وهب بن وهب عن جعفر بن محمد عن ابيه ان علياً عليه السلام لم يكن يحذف التعريض حتى يأتي بالقرية المصرحة مثل يازاني ، يابن الراقية ، ولست لايك (١) لكن مقابلة التصريح مع التعريض والامثلة المذكورة فيها خصوصاً قوله لست لايك

مسئلة - ٣ ثوقال لوئده الذى ثمت كونه ولده - باقرار منه او بوجه شرعى - لست بولدى ، فعليه الحد ، وكذا ثوقال لغيره الذى ثمت بوجه شرعى انه ولدى يذلس بولدى ريدات ولدعمرو ، نعم لو كان فى امثال ذلك قربة على عدم ارادة القذف وثولتعارف فليس عليه الحد ، فلو قال انت لست بولدى غير الصريح فى القذف كما يأتى قرستان على انه ليس المراد بالتصريح الا ما يعم الظهور المعتمد عليه عند العرف كما لا يخفى .

ومثلها رواية اسحق بن عمار عن جعفر عليه السلام ان عليا عليه السلام كان يعزر فى الهجاء ولا يجلد الحد الا فى المبرحة المصرحة ان يقول : ياران اوبان الرانية ، او لست بايك . (١)

ثم ان الامثلة المذكورة فى المتن بين ما هو صريح فى الرمي وما هو ظاهر فيه وقد استشكل صاحب الجواهر فى قوله انت ران او لائط ولعل مشاء الاشكال احتمال كون المراد بالعنوانين هو عدم اداء الرجل عن الرنا او المواط لانتلس بهما واقفاً احتمالاً مانعاً عن انعقاد ظهور لهما ويمكن ان يكون المشأ احتمال كون المراد بهما هو الانصاف فى الاستقبال نظراً الى ان الرمي كذلك لا يوجب تحقق القذف فاذا قال انت ترنى فى يوم الجمعة الانى مثلاً لا يكون قدفاً وكلا المشأين مسموعان فتأمل .

الثانى : ان يكون القاذف عارفاً بمعاد اللعة التى يتكلم بها ولا يلزم ذلك فى المقذوف اما الاول فلانه مع الجهل بالمعاد وما وصح له اللفظ لا يتحقق منه القصد الى المعنى فلا يتحقق استعمال اللفظ فيه نعم لا يلزم ان يكون عارفاً بجميع خصوصيات اللفظ فلو علم اجمالاً ان قوله انت زنى يدل على اسناد الرنا اليه يكفى ولو لم يعلم بمفاد كل كلمة واما المقذوف فلاه لا يعتبر اطلاعه وحضوره فصلاً عن علمه بالمفاد وحرقة بالمعنى .

مريداً به : ليس قبلك ما يتوقع منك ، او انت لست بابن عمرو مريداً به ليس قبلك شجاعته - مثلاً - فلاحده علمه ولا يكون قذفاً (١)

مسئلة - ٣ لو قال : يا روح الراية او يا حنة الزانية او يا ابن الزانية او زنت امك وامثال ذلك فالتقذف ليس للمخاطب بل لما نسب اليه الرنا ، وكذا لو قال

(١) في الجواهر بعد حكم المصنف بثبوت الحد في العرصين : بلا خلاف احده فيه ببس بل في المسالك هذه الصيغة عدداً من القذف الصريح لغة وعرفاً فثبت بها الحد لانه .

ويدل على الثبوت فيهما بعد كون المعروض فيهما ما اذا لم يكن هناك قرينة ولو كانت هي التعريف على عدم ارادة القذف فاذا قل امت لست بولدى مريداً به انه لست مثلي في الخصال والفصل التي تتوقع منك فلا يتحقق القذف بوجه ظهور كون المعنى صهراً في اسناد الرنا الى الام وتحقق هذا العمل غير المشروع منها وان كان في اليقين احتمال الاكراه والشبهة وبحوهما مما ينافي تحقق الزنا المحرم على ما عرفت في تعريف الزنا الا ان هذا الاحتمال لا ينافي الظهور في غيره .

وبالجملة لا يسعي الاشكال في ظهور النفي مع عدم القرينة المذكورة في الاستناد الى الام فيتحقق القذف والرمي في العرصين غاية الامر بتحقيق موضوع للعان في العرص الاول وهو يسقط حد القذف كما سياتي .

هذا مضافاً الى انه يدل على الثبوت في الفرض الثاني كثير من الروايات المتقدمة في المسئلتين الاولتين وفي الفرض الاول رواية السكوني عن امير المؤمنين عليه السلام من اقرب ولد ثم نكاه جلد الحد والزم الولد (١)

ولا يعارضها رواية العلاء بن الفضيل انه قال للصادق عليه السلام الرجل ينتمي من ولده وقد اقر به ، فقال : ان كان الولد من حرة جلد خمسين سوطاً حد المملوك وان كان من امة فلا شيء عليه (٢) لانه كما في كشف اللثام ضعيف متروك .

(١) تل بواب حد القذف لباب الثالث والعشرون ج - ١

(٢) تل بواب حد القذف لباب الثالث والعشرون ج - ٢

يأين اللاطي أو يابن الملوط أو يابن اللاطي أو يابن الملوط -مثلاً- فالقذف لمن نسب إليه الفاحشة للمخاطب ، نعم عليه التعزير بالنسبة إلى إيذاء المخاطب وهتكه فيما لا يجوز له ذلك (١)

مسئلة ٥- لو قال ولدتك امك من الزنا فالظاهر عدم ثبوت الحد ، فإن المواجه لم يكن مقدوفاً ، ويحتمل انمراد الاب بالزنا أو الام بذلك فلا يكون القذف لمعين ، ففي مثله تحصل الشبهة الدارئة ، ويحتمل ثبوت الحد مع مطالبة الابوين ، وكذا لو قال : احدكما ران فانه يحتمل درء ويحتمل الحد بمطالمتها (٢)

(١) اما اصل تحقق القذف في مثل هذه الالفاظ فلا اشكال فيه وقد وقع التصريح في بعض الروايات المتقدمة بان قوله : يا ابن الرانية قذف موجب لثرتب الحد والمقصود في هذه المسئلة ليس ببيان تحقق اصل القذف بل ببيان طرف لاصافة والشخص المنسوب اليه وانه ليس هو المواجه والمخاطب بل من نسب اليه الفاحشة من الزنا أو اللواط فاعلا او معزلاً ولا يترتب عليه الثمرة بل يحاط ببعض الاحكام الاتية مثل التوقف على المطالبة وغيره .

واما بالنسبة إلى المواجه فلا يكون في البين قذف نعم ثبت التعزير بلحاط إيذاء المخاطب وهتكه لاجل نسبة الفاحشة إلى من هو مسوب ومضاف اليه فيم كان الإيذاء والهتك محرماً .

(٢) قل المحقق في الشرايع : «ولو قال ولدت من الزنا ففي وجوب الحد لانه تردد لاحتمال افراد الاب بالزنا ولا يثبت الحد مع الاحتمال ، اما لو قل : ولدتك امك من الزنا فهو قذف للام وهذا الاحتمال اصعب ، ولعل الاشبه عندى التوقف لتطرق الاحتمال وان ضعف» .

ويظهر من هذا القول ان هاتين مستلتي بينهما الاختلاف في الحكم من جهة ان التصريح بالام موجب لانطلاق القذف عليها دون ما اذا لم يصرح بها ولاجله يتوجه



على المتن اشكال عدم التعرض للمسئلة الاولى بل على تقدير عدم الاختلاف بينهما في الحكم لكان ينبغي التعرض لها خصوصاً مع كونها اشد ابتلاء من المسئلة الثانية ومع ملاحظة وقوع التعرض لها في كلمات الاصحاب كما سيأتي و نحن نتعرض لكليهما انشاء الله تعالى عقول اذا قال للمواجه : ولدت من الرنا فهل يثبت هناك قذف موجب للحد ام لا وعلى تقدير تحقق القذف فهل يكون قدماً للام فقط او للابوين جميعاً او لاحدهما كما فيما اذا قال احدكما ران لاعلى النعيب ؟ .

يظهر من صاحب الجواهر عدم تحقق القذف بوجهه لالمواجه لعدم نسبة شيء اليه وللالام لاحتمال الاب ، ولالاب لاحتمال الام واذا تعدد الاحتمال في اللفظ بالنسبة الى كل منهما لم يعلم كونه قدماً لاحدهما بخصوصه فتحصل الشبهة الدارئة له وصراحة اللفظ في القذف مع اشتباه المقدوف لا تجدى لنوقهه على مطالبة المستحق وهو غير معلوم كما لو سمع واحد بقذف احداً بلفظ صريح ولم يعلم المقدوف فانه لا يحد بذلك .

و يمكن استفادة ذلك من الآية الشريفة المتقدمة الواردة في حد القذف نظراً الى ان الحكم بايجاب الجلد قد علق على رمي المحصنات وعدم الاتيان باربعة شهداء وهو مظهر في ان تحقق القذف اما هو فيما لو اتى بهم لسقط عنه الحد مع ان الظاهر انه يعتبر في الشهادة على الرنا ان تكون الشهادة واقعة على فرد مشخص فلو شهد الاربع بان واحداً من زيد او عمرو قد زنى فالظاهر عدم ترتب الاثر على هذه الشهادة لعدم معلومية من تحقق منه الزنا ومن ذلك يستفاد عدم تحقق القذف في مثل هذا المورد ايضاً لعدم امكان اقامة الشاهد عليه بسحو يسقط به حد القذف فتدبر .

ثم انه على تقدير كونه قدماً فالمحكى عن الشيخين والقاضي والمحقق في الكتب وجماعة انه قذف للام لاحتمالها بالولادة ظاهراً خصوصاً بعد التعدية بحرف الجر الظاهر في ذلك عرفاً .

وعن الفاضل والشهيد ان متعلقه لأبوان معاً لأن نسبته ليهما واحدة فلا اختصاص لاحدهما دون الآخر ولأن الولادة انما تتم بهما معاً فهما والدان لمة وعرفاً وقد نسبت الولادة الى الرنا وهي قائمة بهما فيكون القدح لهما .

ويرد على الاول مع كون اللفظ طاهراً بالظهور المعتمد عليه عند العقلاء كما مّر اعتباره في النسبة الى الام فقط بعد احتمال انفراد الاب او اشتراكها معه في ذلك .

كما انه يرد على الثاني ان جعل منشأ الولادة هو الرنا لا يكون طاهراً في تحقق الرنا من كلا الأبوين وقيام الولادة بهما لا يلزم ذلك كما لا يخفى .

واما كونه قدماً لاحدهما فيظهر من المسالك حيث قال: «ويمكن الفرق» أي بين المقام وبين ما اذا لم يعلم هناك مقتضوف - فانحصار الحق في المتنازع في الأبوين فاذا اجتمعنا على المطالبة نحتم الحد بمطالبة المستحق قطعاً وان لم يعلم عيه ولعن هذا اجود نعم لو افرد احدهما بالمطالبة تحقق الاشتباه واتجه عدم الثبوت لعدم العلم بمطالبة المستحق» .

وقد اختاره العلامة في القواعد في قوله : احدكما راى بعد ان استشكل فيه نظراً الى ثبوت حق في ذمته وقد ابهمه فلما المطالبة بالقصد والى ان في ذلك اشاعة الفاحشة وريادة في الابداء والتعير .

والظاهر ما ذكره صاحب الجواهر خصوصاً مع ملاحظة التأييد الذي عرفت ومع ان الحدود تدرء بالشبهات .

ثم ان يظهر عدم الفرق بين قوله : ولدت من الرنا وبين قوله ولدتك امك من الرنا وما يظهر من الشرايع من الفرق بينهما يكون الثاني قدماً للام ممنوع لان نسبة الولادة الى الام لا توجب الفرق اصلاً ضرورة كون الولادة مضافة اليها في جميع الموارد واضافتها اليها لا تستلزم اضافة الرنا اليها ايضاً نعم لو قال ولدت من

مسئلة ٦ - لو قال ربيت انت بعلانة ، اولعت بفلان فالقذف للمواجه دون

المسبوب اليه على الاشبه ، وقبل عليه حدان (١)

زنا امك بحيث كان ذكر الام متأخراً ومضافاً اليها الزنا لكاذباً ذلك نسبة اليها وقذفاً لها لكن من الواضح وجود الفرق بين هذين التعبيرين .

(١) لاشكال ولا خلاف في ثبوت القذف في مفروض المسئلة بالاضافة الى المواجه و المحاطب لاسد الزنا او اللواط المحرمين اليهما صريحا واما بالاضافة الى فلان وفلانة المفروض تعيينهما وذكرهما بالاسم والخصوصيات هي كونه قذفاً ام لاشكال وخلاف «المحكى عن العفد والشبح في النهاية والمبسوط والخلاف وجماعة كابن زهرة في العنية والشهيد الثاني وغيرهما ثبوت القذف وترتب حددين عليه ، وعمر ، ابن ادريس والعلامة في التحرير العدم واختاره صاحب الحواهر والمثن وتورد فيه في الشرايع وان كان ذيل كلامه مشعراً بالعدم .

واستدل الاولون بان الرما فعل واحد منى كذب في احدهما كذب في الاخر لان مواقع بين اثنين نسبة احدهما اليه بالفاعلية كسبة الاخر اليه بالمفعولية فهو قذف لكليهما . واورد عليه المحقق في الشرايع بقوله : نحن لانسلم انه فعل واحد لان موجب الحد في الفاعل غير الموجب في المفعول و - ح - يمكن ان يكون احدهما مختاراً دون صاحبه .

ومرجعه الى عدم ظهور الكلام في اساد الزنا الى فلانة - مثلاً - لعدم استلزام وقوع الزنا من المحاطب لوقوعه منها بعد احتمال مثل الاكراه وحرياته فيها وقد عرفت انه يعتبر في تحقق القذف صراحة اللفظ او ظهوره عند العرف والعلاء في ذلك وهو غير متحقق في المقام للعرف بين هذه العبارة وبين ما لو قال زنت انت بفلانة الزانية .

وبالجملة فمجرد استناد الزنا الى المخاطب وتعيين من وقع بها الزنا لا يلزم الاساد الى ذلك الشخص ايضاً بعد احتمال وقوع العمل من ناحيته عن اكراه او

اشتباه - مثلاً - فمقتضى القاعدة عدم تحقق الرائد من قذف واحد خصوصاً مع ان الحدود تدرء بالشبهات .

ثم ان هنا روايتين ربما تجعل احديهما مؤيدة لما ذكرنا والاخرى مخالفة له ولابد من ملاحظتهما فنقول :

الاولى : صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام في رجل قال لامرأته : يا راية نازنت بك ، قال : عليه حد واحد لقده اياها ، واما قوله : انا زنت بك فلاحد فيه الا ان يشهد على نفسه اربع شهادات بالزنا عند الامام . (١) نظر الى دلالتها على ثبوت حد واحد ونفى الرائد عليه ولكن الظاهر اختلاف موردها مع المقام من جهتين احديهما التصريح بثبوت الزنا واسأده الى شخصين ومن الواضح انه لو تحقق مثل ذلك في المقام فلا اشكال في ثبوت حدين كما مر في المثال ثابتهما كون المنسوب اليه هو نفس القاذف ومن الواضح ان القذف انما يتحقق بالاسناد الى العبر دون النفس فالرواية لان تكون مؤيدة للمقام بوجه .

الثانية : موثقة عباد بن صهيب عن ابي عبدالله عليه السلام قال سمعته يقول : كان علي عليه السلام يقول اذا قال الرجل للرجل يا معفوح (مفروح) يامسكوح في دبره فان عليه حد القاذف . (٢) نظراً الى ان اسناد المسكوحية في الدبر لا يلزم اسناد لموطئة اليه لاحتمال كون المكاح واقفاً مع اشتهاء المسكوح او كونه مكرهاً عليه ومع ذلك فقد حكم في الرواية بثبوت حد القذف فيستفاد منها ان احتمال مثل الاكراه لا يمنع من تحقق القذف . ولكن الظاهر هو الفرق بينه وبين المقام لظهور مورد الرواية عند المعروف في الاسناد المذكور دون المقام الذي لم يذكر العبر فيه الابعنوان من وقع بها العمل كما لا يخفى .

(١) تل ابواب حد القذف الباب الثالث عشر ح - ١

(٢) تل ابواب حد القذف الباب الثالث ح - ٢

مسئلة ٧ - لو قال لابن الملاعة : يابن الزانية، اولها: يارانية فعليه الحد لها ، ولو قال لامرأة : ريت انا بملاعة ، او زنت بك فالاشبه عدم الحد لها ، ولو اقر بذلك اربع مرات يحد حد الراني (١)

(١) قد تحقق في كتاب اللعان ان اللعان قد يكون لثني الولد وقد يكون في مورد القذف واساد الزنا الى الروجة وتحقق هناك ايضاً انه في مورد الاساد ثبت حد لقذف على الزوج وبلعانه يسقط الحد ويثبت حد الزنا على الزوجة عاية الامر ان لعانها يوجب سقوط حد الزنا عنها ويتفرع على لعانها انفساح الزوجية وترتب الحرمة الابدية بحيث لا يجوز له نكاحها بعداً ايضاً .

والمقصود في المقام من اسناد الرنا الى الملاعة سواء كان بحوي بازانية محاطاً لها او بسحو يابن الزانية محاطاً لايتها انه حيث كانت الملاعة قد ثبت زناها بلعان زوجها وان اسقطت حده بلعانها فهل اساد الزنا اليها بلحاط كونها ملاعة يوجب القذف فيترتب عليه الحد ام لا ومن هاهنحقق الانتقال الى مسئلة اخرى لم يقع التعرض لها في المتن وان تعرض لها المحقق في الشرايع وهي اساد الرنا الى الرانية المحدودة بلحاط نفس ذلك الرنا الذي ترتب عليه الحد واللامر التكلم فيها ايضاً بعد البحث في المقام فنقول :

لظاهر مقتضى القاعدة ثبوت القذف وترتب الحد كما في المتن لصدق الرمي المأخوذ موضوعاً في الآية الشريفة وشهادات الزوج ولعانه وان اوجب عليها حد الرنا الا انه ليس كالبينة الموجبة لثبوت الرنا في حقها ولذا يمكن لها دفعه باللعان الصادر منها بخلاف البينة التي لا تدفع بذلك وبالحملة الثبوت في المقام ليس هو الثبوت في مورد البينة والاقرار وعليه فلا يجوز قذفها واساد الزنا اليها .

هذا مضافاً الى دلالة روايات على هذا الامر كرواية سليمان يعني ابن خنساء عن ابي عبدالله عليه السلام ع - ع - قال : يجلد قاذف الملاعة . (١) ولونوئش في

طهور الجلد في الحد واحتمل ان يكون المراد به هو التعزير فهي تدفع بصحبة  
الحلى عن ابي عبدالله عليه السلام في رجل قذف ملاءة قال : عليه الحد . (١) وروية  
ابن بصير عن ابي عبدالله عليه السلام عن رجل قذف امرأته فتلاعنا ثم قذفها بعد ما تمزقا ايضاً  
بالزنا ، اعليه حد ؟ قال : نعم عليه حد . (٢) والظاهر ان المراد هو القذف بالزنا الذي  
تلاعنا لاجله ضرورة ان القذف بالزنا الجديد يوجب الحد بلا اشكال .

واما المسئلة الاخرى وهي اساء الزنا الى المحدودة فقد تعرض لها المحقق  
بقوله : ولو قال لابن المحدودة - يابن الزانية اولها يا زانية - قبل التوبة لم يجب  
به الحد وبعد التوبة يثبت الحد .

اقول اما عدم الثبوت قبل التوبة فالوجه فيه واضح لعدم تحقق الغيبة عليها  
بوجه لاد المفروض ثبوت الزنا شرعاً بالبيبة او الاقرار وترتب الحد عليه واما الثبوت  
بعد التوبة فلا تقتضيه القاعدة بوجه لان التوبة لا توجب تحقق الغيبة مع كون المفروض  
هو الاتصاف بالزنا الذي ثبت وترتب عليه الحد .

نعم هنا رواية وهي رواية الفصل بن اسماعيل الهاشمي عن ابيه قال : سئلت  
ابا عبدالله وابا الحسن عليهما السلام عن امرأة ربت فانت بولد واقربت عبد امام المسلمين بانها  
زنت وان ولدها ذلك من الزنا فاقم عليها الحد ، وان ذلك الولد نشأ حتى صار رجلاً  
فافتري عليه رجل هل يحد من افتري عليه ؟ فقال : يحد ولا يحد فقلت : كيف  
يحد ولا يحد ؟ فقال : من قال له يا ولد الزنا لم يحد ويعزروه وودون الحد ، ومن  
قال له : يابن الزانية جلد الحد كاملاً ، قلت له : كيف ( صار ) جلد هكذا ؟ فقال :  
انه اذا قال له : يا ولد الزنا كان قد صدق فيه وعزر على تعبيره امه ثانية وقد اقيم عليها  
الحد ، فان قال له : يابن الرانية جلد الحد تماماً لم يرته عليها بعد اظهار التوبة واقامة

(١) تل ابواب حد القذف الباب الثامن ج - ٣

(٢) تل ابواب حد القذف الباب الثالث عشر ج - ٢

مسئلة ٨ - كل فحش نحو ياديوث او تعريض بما يكرهه المواجه ولم يمد القذف فى عرفه ولعته ينسب به التعريض لالحد كقوله أنت ولد حرام او يا ولد الحرام او يا ولد الحيض او يقول لزوجته ما وجدك عذراء او يقول يا فاسق ، يا فاجر ، يا شارب الخمر وامثال ذلك مما يوجب الاستخفاف بالغير ولم يكن الطرف مستحقاً فيه التعريض لالحد، ولو كان مستحقاً فلا يوجب شيئاً . (١)

الامام عليها الحد . (١)

وبطهر من الجواهر الميل الى ذلك حيث لم يناقش فيما افاده المصنف، ويمكن ان يناقش فى استدلال الرواية بما ذكر من ان اظهار التوبة وقامة الحد لا يوجب تحقق القرية .

وبعبارة اخرى لو كان الملاك فى القذف هو الاسناد مع عدم امكان الاثبات شرعاً فهو غير منحقق فى المحدودة مطلقاً لمرص الثبوت كذلك ولو كان الملاك هو تحقق الابداء والهنك والاهامة فهو منحقق فيها كذلك لان عدم التوبة لا يسوع الابداء والهنك وظاهر الاستدلال فى الرواية عدم كونه تعديداً لمسافته معه كما لا يحضى ولعله لما ذكرنا ترك التعرض لهذه المسئلة فى المتن فتدبر .

بقى الكلام فى المتن فيما اذا قال لامرأة انا زنت بملانة او زنت بك وقدمر فى المسئلة السادسة عدم كون مثل هذه الاضافة موجبة لتحقيق القذف بعد احتمال كون الزنا واقعا من طرفة حاصة وكون الاحرم كرها عليه او مشتبهاً فلا يكون هنا حد الامع تعامية الاقرار الموجب لحد الزنا .

(١) التمثيل بالديوث مبى على ان لا يكون المراد به هو القذف بالزوجة كما حكى عن اهل اللغة لانه على هذا التقدير يكون مفيداً للقذف لعة نعم حكى فى المسالك

القول بان الديوث هو الذي يدخل الرجال على امرأته ، وعلى هذا القول لابد وان لا يكون ظاهراً في تحقق الرنا وكون المراد من الادخال هو الادخال المستلزم لتحقيق الزنا الا ان يكون لمراد تحقق الرنا من ناحية الزوجة كرهاً ومن دون طيب العسل وكن اللازم في العبارة تقييد هذا الامر بصاً بما اذا لم يفد القذف في عرفه ولغته وارجاع الفيد الى كلا الامرين لا يستقيم مع العبارة كما ان جعل التعريض المذكور مقابلاً للفحش وجهه غير طاهر لان التعريض الكذائي من مصاديق الفحش فتدبر .

وكيف كان فهل المراد بكلمة « التعريض » هو ما يقع في مقابل الدلالة الصريحة او الطاهرة العرفية بحيث كان المراد هو اللفظ الدال على القذف لكن لا بالدلالة لمعتبرة فيه بل بالدلالة التعريفية التي هي قسم من الكناية وان المراد بهذه الكلمة ما لا يرتبط بذلك بل المراد بها هو الاطهار والتعرض لما يكرهه المواجه ؟

الظاهر هو الوجه الثاني لعدم كون كثير من الامثلة دالا على القذف ولو بالدلالة التعريفية فان قوله يا ولد الحبص - مثلاً - لا يستلزم منه رائحة القذف اصلاً وكذا يا شارب الحمر وامثال ذلك مصافاً الى ان التحصيص بالمواجه بمعنى المخاطب طاهر في خصوصية الخطاب والمواجهة مع انه في القذف لا خصوصية للمخاطب اصلاً بل الملاك هي النسبة الى المنسوب اليه سواء كان حاضراً ام غائباً كما عرفت في مثل يابن الرانية ونحوه وكيف كان فالضابط في المقام هو التعريض الذي لم يفد القذف لاقى عرفه ولغته ولا في عرف المخاطب اذا قتاله له على وفق عرفه والدليل على ثبوت التعريض بعد عدم ثبوت حد القذف لعدم تحقق ما اعتبر فيه انه ايذاء وهتك واهانة بالاضافة الى المؤس وقد وردت روايات دالة على ثبوت التعريض في مطلق السب ولهجاء وروايات اخرى دالة على ثبوتها في جملة من الامثلة المذكورة في المتن .

فمن القسم الثاني ماورد فيما اذا قال لزوجته : ما وجدت لك عذراء مثل رواية



ابى بصير عن ابى عبدالله عليه السلام قال فى رجل قال لامرأته : لم اجدك عذراء قال : يضرب قلت فان عاد قال : يضرب فانه يوشك ان ينتهى . ( ١ ) ورواه الكلينى عن يونس وزاد : قال يونس : يضرب ضرب ادب ليس بضرب الحد لئلا يؤذى امرأة مؤمنة بالتعريض .

ورواية زرارة عن ابى عبدالله عليه السلام فى رجل قال لامرأته : لم تأتى عذراء قال : ليس بشىء (ليس عليه شىء - ح ل) لان العذرة تذهب بغير جماع . (٢) والظاهر ان المراد من الشىء الذى ليس عليه هو الحد لامما بعم التعزير ولو بقربة الرواية الاولى .

وفى مقابلتهما صحيحة عبدالله بن سنان قال : قال ابو عبدالله عليه السلام اذا قال الرجل لامرأته لم اجدك عذراء وليست له بينة بجلد الحد ويحلى بينه وبينها . (٣) والمحكى عن الشيخ - قده - حمل مثلها على التعزير ولكنه حلاف الظاهر والاولى حملها على ما اذا كنت هناك قرية على كون المراد هو القذف بالزنا وبشهادته عليه : وليست له بينة فان البينة التى يمكن ان تتحقق نوعاً فى مثل المقام هى البينة على الزنا لا البينة على انه لم يحدّها عذراء كما لا يحصى وجهه .

ومن هذا القسم ايضاً ماورد فى قوله : يا قاسم وهى رواية ابى حنيفة قال سئلت ابا عبدالله عليه السلام عن رجل قال لآخر : يا قاسم قال : لاحد عليه ويمرر (٤) ومنه ايضاً ماورد فيما قال لرجل : انه احنلم بامه وهو ما رواه الحسين بن ابى العلاء عن ابى عبدالله عليه السلام قال ان رجلاً لقي رجلاً على عهد امير المؤمنين عليه السلام

(١) تل ابواب اللعان الباب السابع عشر ح - ٢

(٢) تل ابواب اللعان الباب السابع عشر ح - ١

(٣) تل ابواب اللعان الباب السابع عشر ح - ٥

(٤) تل ابواب حد القذف الباب التاسع عشر ح - ٤

فقال لهذا افترى على قال : وما قال لك؟ قال انه احتلم بام الاحرق قال : ان فى العدل ان شئت جلدت عليه فان الحلم انما هو مثل الظل ولكننا سووجه ضرباً وحبماً حتى لا يؤدى المسلمين لضربه ضرباً وجيماً (١) .

ومنه ايضاً ماورد فيمس قال لرجل انت خبيث او خنزير وهى رواية جراح المدائنى عن ابي عبدالله عليه السلام قال : اذا قال الرجل : انت خبيث ( حنث ) او انت خنزير فليس فيه حد ولكن فيه موعظة وبعض العقوبة (٢)

ومن القسم الاول رواية ابي بصير عن ابي جعفر عليه السلام قال : قال رسول الله ﷺ سباب المؤمن سوقي وقتاله كفروا كل لحمه معصية وحرمة ماله كحرمة دمه (٣) ومنه ايضاً رواية السكونى عن ابي عبدالله عليه السلام قال : قال رسول الله ﷺ : سباب المؤمن كالشرف على الهلكة (٤)

ورواية معلى بن خنيس عن ابي عبدالله عليه السلام قال سمعته يقول قال الله عز وجل : لِيَاذَنَ بِحَرْبِ مَنِ مِنْ اَذَى عَبْدِ الْمُؤْمِنِ، وَلِيَأْمَسَ عَصْبِي مِنْ اَكْرَمِ عَبْدِ الْمُؤْمِنِ (٥) ومثلها رواية هشام بن سالم قال سمعت ابا عبدالله عليه السلام يقول : قال الله عز وجل : لِيَاذَنَ بِحَرْبِ مَنِ مِنْ اَذَى عَبْدِ الْمُؤْمِنِ وَلِيَأْمَسَ عَصْبِي مِنْ اَكْرَمِ عَبْدِ الْمُؤْمِنِ (٦).

ومنه ايضاً رواية معصل بن عمر قال : قال ابو عبدالله عليه السلام اذا كان يوم القيامة

- (١) ثل ابواب حد القذف الباب الرابع والعشرون ح - ١
- (٢) ثل ابواب حد القذف الباب التاسع عشر ح - ٢
- (٣) ثل ابواب احكام العشرة الباب الثامن والحمسون بعد المائة ح - ٣
- (٤) ثل ابواب احكام العشرة الباب الثامن والحمسون بعد المائة ح - ٤
- (٥) ثل ابواب احكام العشرة الباب التاسع والاربعون بعد المائة ح - ١
- (٦) ثل ابواب احكام العشرة الباب الخامس والاربعون بعد المائة ح - ١

نادى مدد بن الصدود (العدو) لارلياتى فيقوم قوم ليس على وجوههم لحم فيقال : هؤلاء الدين اذوا المؤمنين ونصوا لهم وعاندوهم وحنوهم فى دينهم ثم يؤمر به الى جهنم (١)

ومنه ايضاً رواية عبدالرحمن بن ابى عبدالله قال : سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل سب رجلاً بمير قدف يعرض به هل يجلد ؟ قل : عليه تعريض (٢) ويستفاد من هذه الرواية ما ذكرنا من عدم كون التعريض معياراً للسب كما لا يخفى .

ومنه ايضاً رواية ابى مريم عن ابى جعفر عليه السلام قال : قصى امير المؤمنين عليه السلام فى الهجاء التعريض (٣) ولو اختلف اختصاص الهجاء بالشعر كما ربما يحكى عن بعض فلا يجوز الماء الخصوصية بعد ظهور كون اثر الشعر معياراً لاثرة غيره نعم يستفاد من رواية اخرى واردة فى هذا القسم ايضاً عدم الاحتصاص وهى رواية اسحاق بن عمار عن جعفر عليه السلام ان علياً عليه السلام كان يعرض فى الهجاء ، ولا يجلد الحدادى القرية المصرحة ان يقول : ياران ، اوبابى الرانية ، اولست لايك (٤) فان ذكر الهجاء فى مقابل القرية المصرحة يظهر منه ان المراد به مطلق السب غير البالغ مرتبة القدف .

وبملاحظة ما ذكرنا لا يبقى اشكال فى ثبوت التعريض فقط فى الموارد المذكورة فى المتن وامثالها مما يوجب استحقاق العير من دون تحقق القدف وقد قيده فى المتن بما اذا لم يكن العير مستحقاً للاستحقاق المذكور مصرحاً بعدم ثبوت شىء فى صورة الاستحقاق ونقول :

منشأ الاستحقاق وموجهه ان كان هو الكفر فسبأتى البحث فيه فى الامور المعيرة

(١) فى ابواب احكام العشرة الباب الخامس والاربعون بعد المائة ج - ٢

(٢) فى ابواب حد القدف الباب التاسع عشر ج - ١

(٣) فى ابواب حد القدف الباب التاسع عشر ج - ٥

(٤) فى ابواب حد القدف الباب التاسع عشر ج - ٦

في القدح ، وان كان هو الظاهر والتجاهر بالفسق فقد ورد فيه رواية هارون بن الجهم عن الصادق جعفر بن محمد عليه السلام قال : اذا جاهر الفاسق نفسه فلا حرمة له ولا عيبة (١) وان كان هو المدعة والريبة فقد ورد فيه رواية داود بن سرحان عن ابي عبد الله عليه السلام قال : قال رسول الله ﷺ : اذا رأيتم اهل الرب و البذع من يمدى فاطهروا البرائة منهم واكثروا من سيهم والقول فيهم والوقعة ، وياهنهم كيلا يطمعوا في الفساد في الاسلام «ويحذرهم الناس» ولا يتعلمون من بدعهم يكتب الله لكم بذلك لحسنات ويرفع لكم به الدرجات في الآخرة (٢) وطاهر الرواية الوجوب لامجرد الجواز بل الرجحان والظاهراته من باب وجوب النهي عن السكر وعليه فرما يترتب على تركه التعزير كما لا يخفى .

(١) تل ابواب احكام العشرة الباب الرابع والخمسون بعد المائة ح - ٤

(٢) تل ابواب الامر والنهي الباب التاسع والثلاثون ح - ١

## القول في القاذف والمقذوف

مسئلة ١ - يعترف في القاذف السئوع والعقل ، فلو قذف الصبي ثم يحد  
وان قذف المسلم السائغ العاقل ، نعم لو كان ممبراً يؤثر فيه التأديب ادب  
على حسب رأى الحاكم وكذا المجنون، وكذا يعترف به الاختبار فلو قذف  
مكرهاً لاشيء عليه ، والقصد فلو قذف ساهياً او غافلاً او هراً لا ثم يحد . (١)

(١) يدل على اعتبار البلوغ والعقل في القاذف الذي يجب ان يحد مصفاً الى  
ان ترتب الحد وثبوته انما هو في مورد ثبوت الحرمة الفعلية واتصاف العمل بكونه  
محرمًا كذلك ومن الواضح عدم ثبوت التكليف العقلي في مورد هـما لحديث رفع  
القلم عنهما رواية ابي مريم الانصارى قال : سئلت ابا جعفر عليه السلام عن العلام لم يحتلم  
يقذف الرجل هل يحد ؟ قال : لا وذلك لو ان رجلاً قذف العلام لم يحد . (١) وفي  
السند قاسم بن سليمان ولم يرد فيه توثيق بالخصوص الا انه من الرواة الواقعة في  
بعض اسانيد تفسير على بن ابراهيم الذي صرح في مقدمته بوثاقة جميع رواة اسانيد  
الاحاديث الواردة في كتابه وبانه يقتصر في نقل الرواية فيه على ما رواه الثقات ولعل  
هذا المقدار من التوثيق يكون كافياً .

وصحيفة فضيل بن يسار قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول لاحد لمن لاحد عليه

---

(١) تل ابواب حد القذف الباب الخامس ج - ١

مسئلة ٢ - لو قذف العاقل او المجنون ادواراً في دور عقله ثم جن العاقل وعاد دور جنون الادوارى ثبت عليه الحد ولم يقط ويحد حال جنونه . (١)

مسئلة ٣ - يشترط في المقذوف الاحصان وهو في المقام عبارة عن البلوغ والعقل والحرية والاسلام والعفة فمن استكملها وجب الحد بقذفه،

يعنى لو ان مجنوناً قذف رجلاً لم ار عليه شيئاً ، ولو قذفه رجل فقال ياران لم يكن عليه حد . (١) ورواه اسحق بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام نحوه .

واما اعتبار الاختيار فيدل على رفع الحكم الكلبي وكذا الحكم الوصفي مع الاستكراه وعدم الاختيار مثل حديث الرفع المعروف ولا حاجة الى دليل خاص واما اعتبار القصد فيمكن ان يكون لاجل مدخلته في مهية القذف لعدم كون القذف مع عدمه قذفاً عند العرف وعلى تقديره فلا حرمة مع عدم القصد .

(١) وجه عدم السقوط انه لا دليل عليه بعدم تحقق القذف في حال العقل او دوره واما اجراء الحد عليه في حال الجنون فلان المفروض ثبوت التمييز على وجه يؤثر فيه الحد فلا وجه للتأخير .

ثم انه لم يقع التعرض في المش للسكران وقد ورد فيه رواية زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال : قال ان علياً عليه السلام كان يقول ان الرجل اذا شرب الخمر سكر ، واذا سكر هذى ، واذا هذى افترى باجلدوه حد المفترى . (٢) ويستفاد منها ان الحد المترتب على شرب المسكراتما هو لاجل ملارته مع القذف والافتراء قبلد على ثبوت حد القذف في حال السكر كما لا يحصى لكن سيأتى البحث في ان شرب المسكر هل له موضوعية في ثبوت الحد او انه يترتب عليه ذلك لاجل الملازمة المذكورة .

(١) تل ابواب مقدمات الحدود ، باب التاسع عشر ح - ١

(٢) تل ابواب حد المسكر الباب الثالث ح - ٤

ومن فقدوها أو فقد بعضها فلاحد على قاذفه وعليه التعزير، ولو قذف صبياً أو صبية أو مملوكاً أو كاهراً يعرر، وأما غير العفيف فإن كان متظاهراً بالرفق أو اللواط فلاحرمة له فلاحد على القاذف ولا تعزير، ولو لم يكن متظاهراً بهما فقدفه يوجب الحد، ولو كان متظاهراً بأحدهما فصيماً يتظاهر لأحد ولا تعزير، وفي غيره الحد على الأقوى، ولو كان متظاهراً بغيرهما من المعاصي فقدفه يوجب الحد - (١)

(١) قد وقع تفسير الاحصاء بتحقيق الأمور الخمسة المذكورة في المتن في كلام الفقهاء فإن كان المراد أن المراد بالاحصاء المذكور في آية القذف بقوله تعالى والذين يرمون لمحضات هو مجموع هذه الأمور لطاهر أنه لا دليل عليه وإن المراد بالاحصاء فيه هو العمة وإن كان المراد أن الاحصاء في مقام القذف له اصطلاح خاص فقهي فلاباس بالالتزام به وكيف كان فلايد من قامة الدليل على اعتبار كل واحد من هذه الأمور الخمسة فيقول :

يدل على اعتبار البلوغ والعقل الروايات الثلاثة المتقدمة في القاذف ورواية عاصم بن حميد عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يذف الصبية يجلد قال لا حتى تبلغ - (١)

ورواية عاصم بن حميد أو هو عن أبي بصير قال : سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يذف الجارية لصغيرة قال : لا يجلد إلا أن تكون أدركت أو قارب (فانرت) (٢) وعلى تقدير كون الراوى أياً بصير لا تكون هذه الرواية رواية مستقلة بل متحدة مع الرواية الأولى وكيف كان فربما يفسر الإدراك برؤية الحيض والمقاربة باكمالها تسع سنين والظاهر أن الإدراك بمعنى البلوغ الواقع في الرواية الأولى والمقاربة هي

(١) ثل أبواب حد القذف الباب الخامس ج - ٤

(٢) ثل أبواب حد القذف الباب الخامس ج - ٣

القرب منه عاية الامراه محالف للفتاوى كما لا يخفى .

ويدل على اعتبار الحرية صحيحة ابي بصير عن ابي عبدالله عليه السلام قال : من افترى على مملوك عزله حرمة الاسلام . (١) ويمكن المناقشة في دلالة الرواية بعدم ظهورها في كون المراد من التعريض بها هو التعزير في مقابل الحد لانه يحتمل ان يكون المراد به هو الحد لانها في مقام دفع توهم عدم الثبوت ويؤيده التعليل المذكور فيه فتدبر .  
وصحيحة مصور بن حازم عن ابي عبدالله عليه السلام في الحر يفترى على المملوك قال : يستل فان كانت امه حرة جلد الحد (٢) وابواب قريبة على ان المراد بالافتراء على المملوك هو التعبير فيه بمثل يابن الرانية لاسناد الرنا الى نفسه وتفيد الام بكونها حرة طاهر في عدم ثبوت الحد في مورد قذف غيرها .

ورواية عبيد بن زرارة قال : سمعت ابا عبدالله عليه السلام يقول : لو اتيت برجل قذف عبداً مسلماً بالربا لا أعلم منه الا حيراً لضربته الحد ، حد الحر الاسوطاً . (٣)  
ويدل على اعتبار الاسلام صحيحة عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله عليه السلام انه نهى عن قذف من ليس على الاسلام الا ان يطلق على ذلك منهم وقال ليس ما يكون ان يكون قد كذب . (٤)

صحيحة الحلبي عن ابي عبدالله - عليه السلام - انه نهى عن قذف من كان على غير الاسلام الا ان تكون قد اطلعت على ذلك منه . (٥) والمستفاد من الروايتين عدم كون القذف في صورة الاطلاع منهياً عنه وفي صورة عدمه ربما ينطبق عليه

(١) ثل ابواب حد القذف الباب الرابع ج - ١٢

(٢) ثل ابواب حد القذف الباب الرابع ج - ١١

(٣) ثل ابواب حد القذف الباب الرابع ج - ٢

(٤) ثل ابواب حد القذف الباب الاول ج - ١

(٥) ثل ابواب حد القذف الباب الاول ج - ٢



عنوان الكذب وهو لا يوجب الحد ورواية اسماعيل العصل قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن الافتراء على اهل النعمة واهل الكتاب هل يجلد المسلم الحد في الافتراء عليهم قال لا ولكن يعزر . (١) والتمبير في الرواية بالافتراء لعله طاهر في صورة عدم الاطلاع فلا تافى بينها وبين الاولتين .

ويدل على اعتبار العفة مصافاً الى الآية الشريفة الواردة في القذف الطاهرة في ثبوت الحكم بالحد في مورد رمى المحصنات من دون ترقين ان يكون المراد بها خصوص العفاف او مجموع الامور الحميمة التي منها العفة قطعاً - موثقة سماعة عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال في الرجل اذا قذف المحصنة يجلد ثمانين ، حرّاً كان او مملوكاً . (٢) بناء على ان يكون المراد بالمحصنة هي العفيفة كما هو الظاهر دون من كان لها روج كما ربما يحتمل .

و رواية عبيد بن زرارة المتقدمة امّا التي علق فيها الحكم على انه لم يعلم منه الاحير فان طاهرها ان المراد به هو عدم التجاهر بالزنا وثبوت العفة له من هذه الجهة .

كما انه يدل على اعتنا هذا الامر الرواية المتقدمة الواردة في المتجاهر بالفسق الدالة على انه اذا جاهر الفاسق بنفسه فلا حرمة له ولا غيبة . (٣) فان مقتضى عدم ثبوت الحرمة له بوجه جوار قذفه والاسناد اليه فلا يترتب عليه شيء .

ثم ان هذه الامور الحميمة و ان كانت مشتركة في الاعتبار من جهة حد القذف الا انها محتلفة من جهة التعزير لثبوته في الاربعة الاولى دون الاحير لان مقتضى نفى الحرمة في المتجاهر بالفسق عدم ثبوت التعزير في قذفه ايضاً كما ان مقتضى ما

(١) ثل ابواب حد القذف الباب السابع عشر ح - ٤

(٢) ثل ابواب حد القذف الباب الرابع ح - ١

(٣) ثل ابواب احكام عشرة لباب الرابع والخمسون بعد المائة ح - ٤

مسئلة ٣ - لو قال للمسلم يابن الرانية او امك زانية وكادت امة كافرة  
ففى رواية يصرب القاذف حداً لان المسلم حصنها والاحوط التعزير دون  
الحد . (١)

ذكر عدم ثبوت التعزير فى قذف الكافرة مع الاطلاع على صدور الرانيتها وفى صورة  
العدم يكون الموحب له هو الكذب وقد وقع التصريح بثبوت التعزير فى رواية عبيد  
المتقدمة الواردة فى قذف العبد ومقتضى التعليل الوارد فيها ثبوته فى قذف غير البائع  
وغير العاقل كما لا يخفى ومن هنا يظهر ان الحكم بثبوت التعزير مع قذف واحد من  
الامور الخمسة كما فى المتن لا يتم باطلاقه وان وقع لتصريح فى الذيل بخلافه .

ثم ان الطاهران عدم احترام المتجاهر بالفسق فى الحضور والعيه انما هو بالاصافة  
الى خصوص الفسق الذى تجاهر به واما بالنسبة الى مالا يكون متجاهراً به فالظاهر  
ان احترامه باق بحاله ولا يحور قذفه فيه بل ولا عيته فيه فلو كان متجاهراً بالزنا لا يحور  
قذفه بالواط بل يترتب عليه الحد وهكذا سائر العرور المذكورة فى المش المبثية  
على هذه الجهة .

(١) المحكى عن الشيخ فى النهاية وجماعة تبعه هو ثبوت الحد الثام فى مفروض  
المسئلة وقد جعل المحقق فى الشرايع الاشبه التعزير وبعه صاحب المسالك وكشف  
اللاثام بل فى الرصاص حكايته عن الحلوى وعامة المتأخرين وجعله فى المش مقتضى  
الاحتياط .

وقد ورد فى المقام رواية عبد الرحمن بن ابي عداة التى رواها الكلينى عن  
الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الوشا عن ايسان عنه والشيخ باساده عن  
محمد بن على بن محبوب عن يسان محمد عن موسى بن القاسم وعلى بن الحكم  
جميعاً عن ابان عنه عن ابي عداة عليه السلام قال التصراية واليهودية تكون تحت المسلم  
فيفذف ابنها يصرب القاذف لان المسلم قد حصنها . (١) هكذا فى الوسائل لكن فى

مسئلة ٥- لو قذف الأب ولده بما يوجب الحد ثم جد بل عليه التعزير للحرمة لاللولد ، وكذا لا يحد لو قذف روجه الستة ولا وارث لها الا ولده ، ولو كان لها ولد من غيره كان له الحد وكذا لو كان لها وارث آخر غيره ، والظاهر ان الجد والد فلا يحد بقذف ابن ابه ، ويحد الولد لو قذف اباه وان علا ، وتحد الام لو قذفت ابها ، والا قارب لو قذفوا بعضهم بعضاً . (١)

الجواهر : عن لكافي روايته « يضرب القاذف حداً » .

اقول لا اشكال في قصور السند على كلا الطرفين وهم ثبوت الجابر له لعدم موافقتها مع الشهرة العنوائية المجاورة على تقدير تحققها واما الدلالة فإظهاره على تقدير ثبوت الحد في الرواية لامجال للمناقشة فيها بإمكان ارادة التعزير منه كما في الجواهر لطهورها - حيث - في ثبوت الحد واما على تقدير العدم فالظاهر ان مطلق الضرب اعم من الحد فلا دلالة لها - حيث - على ثبوته ولكن الامر سهل بعد عدم صلاحية الرواية للاستناد اليها بوجه .

(١) المستند الوحيد في هذه المسئلة صحيحه محمد بن مسلم قال : سئلت أبا جعفر <sup>عليه السلام</sup> عن رجل قذف ابيه بالزنا قال : لو قتله ما قتل به وان قذفه لم يجادل له ، قلت : فان قذف أبوه امه قال : ان قذفها واسمى من ولدها تلاعباً ولم يلزم ذلك الولد الذي انتفى منه وفرق بينهما ولم تحل له ابداً ، قال : وان كان قال لابنه وامه حية : يابس الزانية ولم يستف من ولدها جلد الحد لها ولم يفرق بينهما قال : وان كان قال لابنه : يابن الزانية وامه ميتة ولم يكن لها من يأخذ بحقتها منه الاولدها منه فانه لا يقيم عليه الحد لان حق الحد قد صار لولده منها ، فان كان لها ولد من غيره فهو وليها يجلد له ، وان لم يكن لها ولد من غيره وكان لها قرابه يقومون باخذ الحد جلد لهم (١) .

وطهورها في عدم ثبوت حد القذف على من قذف ولده اذا كان اباه لامجال للمناقشة فيه نعم الطاهر ثبوت التعزير لحرمة القذف في هذا المورد وقوله : لم يجلد

مسئلة ٦- اذا قذف جماعة واحداً بعد واحد فنكل واحد حد ، سواء جأى الظلمه مجتمعين او متفرقين ، ولو قذفهم بلفظ واحد بان يقول : هؤلاء زناة فان افترقوا في المطالبة فنكل واحد حد ، وان اجتمعوا بها فللكل حد واحد، ولو قال : « زيد وعمر ووبكر - مثلاً - زناة » فالظاهر انه قذف بلفظ واحد ، وكذا لو قال : « زيد ران وعمر ووبكر » واما لو قال : « زيد

له يشعر بذلك ابصاراً كما ان ظهور الرواية في عدم ثبوت الحد اذا قذف الاب زوجته الميتة وكان الوارث محصوراً بولدها مهلاً ان الحق - حيثئذ - ينحصر في الولد بعد عدم ارث الروح والزوجة من هذا الحق كما سيأتى ولا مجال لشوته له بعد عدم ثبوت حق له فيما اذا كان المقدوف نفسه نعم لو كان للزوجة الميتة وارث غير هذا الولد ممن لا يرتبط بالاب سواء كان هو ولدها من غير الاب او غيره من سائر الاقارب يثبت لهم الحق بالوراثه ولا يقدح وجود هذا الولد على ما سيأتى من ان مطالبة احد الوراث يكفي في ترتيبه وان عفى الآخرون .

ثم : انه لا خفاء في ان الحد للاب محكوم بحكم الاب فلا يحد بقذف ولدانيه خصوصاً مع انه لا يكون في قتله له قصاص واما الحد للام فهو وان كان مشمولاً لاطلاق المش الا ان يقال ان تعريض قوله : فلا يحد بقذف ابن ابنته قرينة على الاحتصاص وكذلك لا مجال للمناقشة في صدق الاب عليه لان كون ابن البنت ابناً ملازم لكون ابنتها ابناً كما في قول الرسول ﷺ الحسن والحسين اسأى . . . الا ان ظهر صدر الرواية يشعر بل يدل على الاحتصاص بما اذا لم يكن هناك قصاص مع ثبوت القصاص في الجد للام مظهرأ وهذا هو الوجه لا ما في الجواهر من عدم سبقه الى الفهم من الاب وان كثراً طلاق الابن على السبط .

ثم ان الظاهر ترتيب الحد في قذف الابن للاب وكذا في قذف الام لولدها وكذا في قذف الاقارب بعضهم بعضاً لعدم دلالة الصحيحة على السقوط فيها فيدل

ران وعمرو ران وبكر ران « فلكل واحد حداً اجتمعوا في المطالبة ام لا ، ولو قال : « يا بني الرافيين » فالحدا لهما والقذف يلتظ واحد فيحد حداً واحداً مع الاجتماع على المطالبة وحدين مع التعاقب . (١)

على الثبوت الاطلاقات الواردة في ثبوت حد القذف مضافاً الى ثبوت القصاص في هذه الموارد .

(١) المشهور بل المدعى عليه الاجماع في الغيبة والسرائر ما في المتن من انه اذا كان قذف الجماعة يحو الواحد بعد الواحد بحيث كان القذف متعدداً يتعدد حد القذف على حسب تعدده سواء جاؤا لظلمه مجتمعين او متفرقين واذا كان قذفهم بكلمة واحدة فالحكم هو التفصيل بين ما اذا اجتمعوا في المطالبة فالحدا واحد وبين ما اذا تفرقوا فيها فالحدا متعدداً .

وحكى عن الاسكافي وحدة الحد فيما اذا كان القذف بكلمة واحدة مطلقاً والتفصيل في صورة التعدد بين صورتى الاجتماع والتفرق في المطالبة . وقد وردت في المسئلة اربع روايات لا بد من ملاحظتها :

منها : صحيحة الحسن المطار قال : قلت لابي عبدالله عليه السلام رجل قذف قوماً ، قل بكلمة واحدة ؟ قلت نعم ، قال : يصرب حداً واحداً فان فرق بينهم في القذف صرب لكل واحد منهم حداً (١) والرواية صريحة في التفصيل بين ما اذا كان القذف بكلمة واحدة وبين ما اذا لم يكن كذلك كما انها ظاهرة في ان المراد بكلمة واحدة هو القذف الواحد في مقابل القذف المتعدد الذي هو عبارة اخرى عن التفرق في القذف وعليه فلامجال لما في كشف اللثام في توجيه كلام الاسكافي من ان المراد بالوحدة في الرواية هي الوحدة بالعدد فيكون المعاد انه اذا قال انتم او هؤلاء زناة مثلاً لم يحد الا واحداً اتوايه جميعاً او اشتتاً فان سماهم فقال : فلان وقلان وفلان زناة مثلاً

حد لكل واحد حداً اي بحسب هذه الرواية .

وجه اللطالان ما عرفت من ان الملاك هي وحدة القذف وتعدده والتسمية لا تأثير فيها في هذه الجهة اصلاً .

ومنها : صحيحة جميل بن دراج التي هي اصح ما في الباب عن ابي عبد الله عليه السلام قال : مثله عن رجل اقرى على قوم جماعة قال : ان اتوا به مجتمعين ضرب حداً واحداً ، وان اتوا به متفرقين ضرب لكل منهم حداً (١) والظاهر ان المراد من الافتراء على القوم بسوء الجماعة هو القذف الواحد الذي عبر عنه في الرواية السابقة بالقذف بكلمة واحدة وعليه فالرواية تقيد اطلاق الرواية الاولى ويبدان الحكم بوحدة الحد مع وحدة القذف اما هو فيما اذا اتوا به مجتمعين واما في صورة التفرق فالحد متعدد وان كان القذف واحداً ودعوى كون المراد من الافتراء جمعة الوارد في هذه الرواية هو تعدد الافتراء كما يظهر من العلامة في محكي المختلف حيث جعل هذه الصحيحة دليلاً على قول الاسكافي مسوعة جداً .

فالانصاف ان هاتين الصحيحتين طاهرتان في كلام المشهور من دون حاجة الى التوجيه عاية الامر لزوم حمل المطلق على المقيد كما عرفت ومثل الصحيحة الاخيرة صحيحة محمد بن حمران عن ابي عبد الله عليه السلام قال : مثله عن رجل اقرى على قوم جماعة قال : فقال : ان اتوا به مجتمعين به ضرب حداً واحداً ، وان اتوا به متفرقين ضرب لكل رجل حداً (٢) وتوصيف الرواية بالصحة لاجل كون محمد بن حمران هو محمد بن حمران التهذي الثقة .

والرواية الرابعة رواية بريد عن ابي جعفر عليه السلام في الرجل يقذف القوم جميعاً بكلمة واحدة قال : اذا لم يسمهم فائماً عليه حد واحد وان سمي فعليه لكل رجل

(١) تل ابواب حد القذف الباب الحادي عشر - ١

(٢) تل ابواب حد القذف الباب الحادي عشر - ٣

حد (١) و لرواية ضعيفة لسند بابي الحسن الشامي حيث لم يرد فيه مدح ولا توثيق وقاصرة الدلالة ايضاً لان التفصيل في القذف بكلمة واحدة بين صورة التسمية وغيرها مما لم يقل به احد حتى الاسكافي ودعوى ان التسمية ملازمة لتعدد القذف مدفوعة مضافاً الى وصوح بطلان الملازمة بظهور الرواية في كون كلا القسمين معروصين في مورد السؤال وهو القذف الواحد والمجب من صاحب الجواهر حيث جعل هذه الرواية من ادلة قول المشهور ومن كاشف اللثام حيث جعله دليلاً لقول الاسكافي مع ان كليهما ممنوعان .

ثم به مما ذكرنا يظهر حكم الامثلة المذكورة في المتن المختلفة من حيث الحكم كما انه يظهر ان قوله : يابى لرائيين قذف واحد لعدم الفرق بينه وبين ان يقول انتم اذانيان وانتم رناة اصلاً فتعدد الحد فيه يتوقف على التفرق في العطلية .

## القول فى الاحكام

مسئلة ١ - يشترط القذف بالاقرار ، ويعتبر على الاحوط ان يكون مرتين بل لا يخلو من وجه ، ويشترط فى المقر البلوغ والعقل والاختيار والقصد ، ويثبت ايضا بشهادة شاهدين عدلين ، ولا يثبت بشهادة النساء منفردات ولا مضمات (١)

مسئلة ٢ - الحد فى القذف ثمانون جلدة ذكرأ كان المفترى او انثى ويضرب ضرباً متوسطاً فى الشدة لا يبلغ به الضرب فى الرنا ويضرب فوق ثيابه المعتادة ولا يجرد ، ويضرب جسده كله الا الرأس والوجه والمذاكير وعلى رأى يشهر القاذف حتى تجتب شهادة (٢) .

(١) قد تقدم الكلام فى مثل هذه المسئلة من جهة اعتبار كون الاقرار مرتين او كفاية الاقرار الواحد وكذا من جهة كفاية شهادة النساء منصات وعدم الكفاية فى القيادة والاحاجة الى الاعادة كما ان البحث فى شرائط المقر قد تقدم ايضا فلا نطيل بها .

(٢) اما كون الحد فى القذف ثمانين جلدة وبديل عليه الكتاب والسنة والاجماع قال الله تبارك و تعالى : والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة الآية .



ويدل عليه من السنة الروايات الكثيرة التي تقدم بعضها ولا حياء في ثبوت الاجماع .  
واما كون الصرب في القذف ضرباً متوسطاً لا يبلغ به الصرب في الزنا فيدل  
عليه رواية سماعة بن مهران قال : سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يفتري كيف يسقى  
للامام ان يصربه ؟ قال : جلد بين الجلدين . (١)

و موثقه اسحاق بن عمار عن ابي الحسن عليه السلام قال : يضرب المفتري ضرباً  
بين الصريين يضرب جسده كله . (٢) و لا يحتمل ان صاحب الوسائل نقل بعد هذه  
الرواية رواية اخرى عن اسحق بن عمار عن ابي الحسن عليه السلام قال المفتري بصرب بين  
الصريين ، بصرب جسده كله فوق ثيابه . (٣) و طاهره التعدد مع انه من الواضح  
انه ليس هنا تعدد .

وروايه مسمع بن عبد الملك عن ابي عبد الله عليه السلام قال : قال رسول الله ﷺ الراني  
اشد ضرباً من شارب الحمر ، و شارب الحمر اشد ضرباً من القاذف والقاذف اشد  
ضرباً من التعزير . (٤)

واما كون الصرب فوق ثيابه المعتادة بحيث لم يكن هنا تجريد كما في باب  
الزنا فيدل عليه رواية اسحاق بن عمار المتقدمة على النقل الثاني ورواية السكوني  
عن ابي عبد الله عليه السلام قال : قال امير المؤمنين عليه السلام امر رسول الله ﷺ ان لا يزغ شيء  
من ثياب القاذف الا الرداء . (٥)

لكي في مقابلهما صحبة محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام قال : قصي

(١) ثل ابواب حد القذف الباب الخامس عشر ح - ١

(٢) ثل ابواب حد القذف الباب الخامس عشر ح - ٢

(٣) ثل ابواب حد القذف الباب الخامس عشر ح - ٣

(٤) ثل ابواب حد القذف الباب الخامس عشر ح - ٥

(٥) ثل ابواب حد القذف الباب الخامس عشر ح - ٤

امير المؤمنين <sup>(عليه السلام)</sup> في المملوك يدعوا لرجل لعير ابيه قال : ارى ان يعرى جلده ، قال : وقل في رجل دعى لعير ابيه اقم بينك امكك مه فلما اتى بالبيسة قال : ان امه كانت امه ، قال ليس عليك حد ، مه كما صبك واعف عنه . (١) فان طاهرها وحووب التجريد كما في الزنا .

لكن الرواية منقولة في الواهي بدل ان يعرى : ان يعرى بالفاء والراء المهلة بمعنى الشق ولكن عن الاستبصار بهذا نحو وعلى هذا التقدير فقد قال صاحب الجواهر انه يحتمل كونه قصبة في واقعة وانه تعزير موط بسطر الحاكم لان الدعوة لعير لام ليست قدماً و كونه من عراه يعروه اذا اتاه وجلده بفتح لجيم اي ارى ان يحصر الناس جلده حداً او دوره او باعجام العين و تضعيف الراء و لساء للفاعل فهو من التعرية اي يلصق الغراء بجلده ويكون كناية عن توطيئ نفسه للحد او التعزير .

هذا مصاباً الى ما حكى عن التهذيب من تضعيف هذا لحبر وانه مخالف للقرن والاحبار الصحيحة وانه مشتمل على ما لا يجوز من امير المؤمنين عليه السلام من سب الخصم الذي من الواجب عليه ان يأخذ له بحقه من اقامة الحد او التعزير .

وبالجملة فالرواية وان كانت صحيحة الا انها مع هذه الخصوصيات لا تصلح للمعارضة لما تقدم .

واما ضرب الجسد كله فبدل عليه موثقة اسحاق بن عمار المتقدمة كما ان لوجه في استثناء الوجه والرأس والمذاكير ما تقدم في باب الزنا .

واما اشهار القاذف الذي اسنده في المتن الى الرأي ومعه مجرد اعلام الناس بحاله لتجنب شهادته فاستدل عليه باشتراكه مع شاهد الرور الذي يشهر ولكن يمكن ان يخذل في الاشتراك لان شاهد الرور قد تحقق بسبب شهادته الخيانة في مقام الشهادة

مسئلة ٣ - لو تكرر الحد بتكرار القذف فالاحوط أن يقتل في الرابعة ولو قذف فحد فقال ان الذي قلت حق وجب في الثاني التعرير ، ولو قذف شخصاً بسب واحد عشر مرات بان قال : انت زان وكرره ليس عليه الا حد واحد ، ولو تعدد المتقذوف يتعدد الحد ، ولو تعدد المتقذوف به بان قال : انت زان وانت لائل فمى تكرر الحد اشكال والاقرب التكرار (١)

فيمكن ان يكون حكمه الاشهار بخلاف المقام الذي ليس فيه الا مجرد لاساد من دون ارتباط بمقام الشهادة فتدبر .

(١) قد تقدم به قد وردت رواية صحيحة تدل على ان اصحاب لكثير كلها اذا اقيم عليهم الحد مرتين فتلوا في الثالثة وقد ورد في باب الربا ما يدل على القتل في الرابعة وقد تقدم انه يمكن الحاق المساقفة بالربا لما يدل على اشتراكها معه في الحكم واما في المقام فلم يدل دليل على الاشتراك او على كون القتل في الرابعة نعم يمكن الاستدلال بالارلوية بمعنى ان الرائي اذا لم يكن مستحقاً للقتل الا في المرة الرابعة فانقذوف الذي هو احب جرماً يكون بطريق اولى فتدبر .

واما مستند سائر الاحكام المذكورة في هذه المسئلة سوى بعضها فهي صحيحة محمد بن مسلم عن يى جعفر بن محمد في الرجل يقذف الرجل فيجلد فيعود عليه بالقذف فقال : ان قال له : ان الذي قمت لك حق لم يجلد ، وان قذفه بالربا بعد ما جلد فعليه الحد و ن قذفه قبل ما يجلد بعشر دفعات لم يكن عليه الا حد واحد . (١)

ودلائها على عدم ثبوت الحد فيما اذا قال له : ان الذي قلت لك حق طاهرة وهذه الرواية هي الدليل على ذلك لاما اعاده المحقق في الشرايع من انه ليس بصريح يعنى في القذف فانه ان كان المراد به نفي الصراحة بالخصوص وان كان طاهراً فيه فيرد عليه ما تقدم من عدم اعتبار الصراحة بهذا المعنى وان كان المراد نفيها بالمعنى

مسئلة ٤ - اذ اثبت الحد على القاذى لا يسقط عنه الابتصديق المقذوف ولومرة ، وبالبينة التى يثبت بها الرنا ، وبالعصو ، ولوعفا ثم رجع عنه لا اثر لرجوعه ، وفي قذف الزوجة يسقط باللعان ايضاً (١)

الاعم من الظهور ويدفعه منع ذلك ضرورة ان ظهور هذا القول فى القذف مما لا مجال لانكاره .

كما ان دلالة الرواية على هى تعدد الحد فيما اذا تكرر القذف ولم يتحلل الحد بنحو الاحمال واصحة الان الكلام فى الاختصاص بما اذا قذف شخصاً بسبب واحد مكرراً سواء كان المنسوب اليه هو الرنا الواحد او المعتذر او شموله لما ذا كان باسباب متعددة كما اذا قال است ران وانت لائط والطاهر هو لثانى لاطلاق قوله : وان قذفه قبل ما يجلد ..... وليس ذكر الرنا فى قوله قبل ذلك وان قذفه بالزنا دليلاً على الاختصاص بما اذا كان القذف بسبب واحد ، ومع احلاق الرواية لا مجال لما عن كشف اللثام من انه عليه لكل قذف حد وان لم يتحلل الحد لان الاجماع والمصوص دلت على ايجب الرمي بالرنا الحد ثمانية احدى او تكرر وكذا الرمي بالواط وكذا بانه ملوط به ولا دليل على تدانها .

ثم انه لا بد من تفيد اطلاق تعدد الحد بتعدد المقذوف بما مر سابقاً من انه اذا قذف جماعة بكلمة واحدة وانوابه مجتمعين لا يكون هناك الا حد واحد .

(١) لا شكال ولا خلاف طاهراً فى سقوط حد القذف بتصديق المقذوف واقاراره ولومرة وان لم يثبت بذلك الرنا الموجب للحد عليه والوجه فيه خروجه عن الاحصان المعترف فى ثبوت حد القذف لان اقاراره حصوفاً فيما اذا لم يثبت به الرنا يجعله متجاهراً لانه ليس معنى التجاهر الاثبات بمثل الزنا عند حضور الناس وفي ملاء عام بل الاثبات به واطهاره واعلامه به بحيث كان طريق الاطلاع من جابه وعليه فالتصديق بما انه يجعله متجاهراً يخرججه عن موضوع الحد فتدبر .

وأما سقوطه بالبينة التي يشت بها الرنا فعمدة الدليل عليه هو قوله تعالى في آية القذف والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة الآية بل لمساعد منه ان عدم الاتيان بالبينة له دخل في ثبوت الحد لان الاتيان بها يسقطه بعد ثبوته .

وأما سقوطه بالعمو فيدل عليه صحيحة صريخ الكناسي عن ابي جعفر عليه السلام قال : لا يعفى عن الحدود التي لله دون الامام ، فاما ما كان من حقوق الناس في حد فلا بأس بان يعفى عنه دون الامام . (١)

ورواية سماعة بن مهران عن ابي عبد الله عليه السلام قال : سئل عن الرجل يفتري على الرجل فيعمو عنه ثم يريد ان يحلده بعد العمو قال : ليس له ان يحلده بعد العمو . (٢) فانه يستعاد منها مهر وعيه كون العمو مسقطاً عند السائل وقد قرره الامام على ذلك . ورواية اخرى لسماعة قال . سئل ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقدف الرجل بالزنا فيعمو عنه ويجعله من ذلك في حل ثم انه بعد ذلك يبدوله في ان يقدمه حتى يحلده فقال : ليس له حد بعد العمو الحديث . (٣) والظاهر اتحادها مع الرواية المتقدمة وان جعلهما في الوسائل روايتين .

ثم ان مقتضى اطلاق الحكم بالسقوط بسبب العمو انه لا فرق بين ان يكون العمو قبل المراجعة الى الحاكم وبين ان يكون بعده كما انه لا فرق في المقدوف بين ان يكون غير الزوجة وبين ان يكون هي الزوجة والظاهر ان هذا هو المشهور بين الاصحاب ولكن حكى عن الصدوق استثناء الزوجة مطلقاً وعن الشيخ - قده - في التهذيب والاستبصار ويحيى بن سعيد استثناء الزوجة بعد المراجعة .

(١) تل حد ابواب حد القذف الباب العشرون ح - ١

(٢) تل ابواب حد القذف الباب الواحد والعشرون ح - ١

(٣) تل ابواب حد القذف الباب العشرون ح - ٣

ويظهر من بعض الروايات التفصيل بين قبل المراجعة وبعدها وهي رواية سماعة بن مهران عن ابي عبد الله عليه السلام قال: من اخذ سارقاً فعفى عنه فذلك له فاذا رفع الى الامام قطعه ، فان قال الذي سرق له : انا اهبه له لم يدعه الى الامام حتى يقطعه اذا رفعه اليه ، وانما ائبته قبل ان يرفع الى الامام وذلك قول الله عز وجل والحافطين لحدود الله فاذا انتهى الحد الى الامام فليس لاحد ان يتركه . (١)

وموردها و كان هي السرقة الا ان الاستشهاد بالاية الشريفة وقوله عليه السلام بعده فاذا انتهى الحد ... طاهران في العموم كما لا يخفى .

ورواية حمزة بن حمران عن احمد بن محمد عليه السلام قال : سئلته عن رجل اعتق نصف جاريته ثم قذفها بالزنا قل : قال : ارى عليه خمسين جلدة ويستعمر الله عز وجل قلت : ارايت ان جعلته في حل وعفت عنه ؟ قال : لا ضرب عليه اذا عفت عنه من قبل ان ترفعه . (٢)

ولكن الروايتان ضعيفتان من حيث السند ولا يحوز الاعتماد عليهما ودلالة الثانية ايضاً بالمفهوم الذي هو محل الكلام .

واما المستند للصدوق والشيخ وابن سميده هي صحيحة محمد بن مسلم قل : سئلته عن الرجل يقذف امرأته قال : يجلد ، قلت : ارايت ان عفت عنه قال : لا ولا كرامة . (٣) واصمارها لا يصير بعد كون المصير محمد بن مسلم الذي ليس من شأنه السؤال عن غير الامام كما هو ظاهر والاستدلال بها مني على ان يكون المراد بالجواب هو نفي العفو وعدم ترتب الاثر عليه والمراد بالكرامة السفينة هو العفو ايضاً عية الامر ان الصدوق قد عمل باطلاق الرواية في مورد الزوجة وجعلها مقيدة

(١) قل ابواب مقدمات الحدود الباب السابع عشر ح - ٣

(٢) قل ابواب حد القذف الباب الرابع ح - ٤

(٣) قل ابواب حد القذف الباب العشرين ح - ٤

الاطلاقات ادلة العمو والشيخ وابن سعيد حملها في مورد الروجه على خصوص ما بعد  
المرعة للجمع بينها وبين تلك الاطلاقات .

والظاهر انه لو كان معنى الرواية هو ما ذكره لكان الحق مع الصدوق لان  
مقتضى الجمع هو استثناء الروجة مطلقا ولاوجه للتنفيذ بما بعد المراجعة لكن الانصاف  
مع ظهور الرواية في هذا المعنى لانه يحتمل قويا ان يكون المعنى في حرف  
العمى الاول هو الحد ومرجعه الى ن العمو يوجب سقوط الجدل في مقابل ثبوته  
كما في الجواب الاول ويكون المراد من معنى الكرامة الارشاد الى انه لا كرامة  
لروجه في العمو بطراً الى ان عدم العمو المستلزم لاحراء الحد يوجب ان لا يتكرر  
القدف من الروح الموجب لتزلزل اساس الروجة ودوامها ويحتمل صعباً ان يكون  
لمراد من لا كرامة به ليس كرامه في الجدل فيسمى ان يتحقق العمو ثلثا يجدد .

وكيف كان لا يجوز الاتكال في مقابلة اطلاقات ادلة العمو على مثل هذه  
الرواية التي يجري فيها احتمالات متكررة وليست ظاهرة في احدها الا ان الكلام في  
ثبوت هذه الاطلاقات وعدمها والظاهر انه ليس في صحيحة صريخ لمقدمة  
وكذا رواية سماعة المتقدمة ابصاراً ظهور في الاطلاق لان الصحيحة اما هي في  
مقام بيان الفرق بين المحدود الذي لا شيء وما كان من حقوق الناس بعدم جريان عمو غير  
الامام في الاولى وجريانه في الثانية واما كون الجريان فيها بسحو الاطلاق فلا تكون  
الصحيحة في مقام البيان من هذه الجهة اصلاً ورواية سماعة اما هي في مقام بيان  
ان الرجوع عن العمو لا يوجب سقوط حكمه واما ان العمو مطلقاً يسقط الحد او في  
خصوص بعض الموارد مثل قبل المراجعة فلا نظر فيها اليه وليس ترك الاستفصال  
فيها شاهداً على الاطلاق بعد وصوصح كون مراد السائل من العمو في سؤاله هو العمو  
المسقط كما لا يخفى .

وعلى ما ذكرنا يشكل الحكم بالاسقاط بعد المراجعة لالاجل وجود العقيد بل

مسئلة ٥ - اذا تقادف اثنان سقط الحد وعرر1 سواء كان قذف كل بما يقذف به الاخر كما لو قذف كل صاحبه باللواط - فاعلا او معمولاً - او اختلف كان قذف احدهما صاحبه بالزنا وقذف الاخر اياه باللواط . (١)

لاجل عدم ثبوت الاطلاق الا ان يدل بوجود ملاك السقوط فيما قبل المراجعة وهو كونه حق الناس فيما بعد ايضاً الا انه محدوش باب السرقة حيث انه يجوز للمسروق منه المعوز عن السارق ليدفع قطعه قبل المراجعة الى الحاكم ولا اثر لعفوه بعد الرجوع كما سيأتى بحثه .

ثم انه في موارد سقوط حد القذف باحد المسقطات التي مهالغان الزوج كما في المتش هل عليه التعزير ام لا وجهان كما في محكى كشف اللثام من ان الثابت عليه انما كان الحد وقد سقط ولادليل على ثبوت التعزير ، ومن ان ثبوت المقذوف به بالانقرار او اليقينة لا يحوز القذف وان جوز اظهاره عند الحاكم لاقامة الحد عليه والعفو واللغان ايضاً لا يكشمان عن اناحته ولا يسقطان الا الحد والتعزير ثابت في كل كبيرة ، والظاهر هو عدم ثبوت التعزير لان المجموع في مورد القذف هو الحد والمفروض سقوطه وليس هنا ما يدل على ثبوت التعزير بعد سقوط الحد بل الدليل على عدمه فيم اذا كان السقوط بنصديق المقذوف بناء على رجوعه الى التجاهر الذي لاحرمه فيه فتدبر -

(١) المحكم بسقوط الحد في مورد التقادف وان كان على خلاف القاعدة بل وكذا المحكم بثبوت التعزير الا انه مصافاً الى انه لا خلاف فيه كما في الجواهر يدل عليه روايتان صحيحتان :

احديهما رواية عبدالله بن سنان قال : سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن رجلين افترى كل واحد منهما على صاحبه ؟ فقال : بدرأ عنهما الحد ويعرران . (١)



مسئلة ٦ - حد القذف موروث ان لم يستوفه الممدوق ولم يعص عنه ،  
وييرثه من يرث المال - ذكورا واناثا - الا الروح والروحة ، لكن لا يورث  
كما يورث المال من التوزيع بل لكل واحد من الورثة المطالبة به تماماً  
وان عفا الاخر . (١)

فانيتها رواية ابي ولاد الحياط قال : سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول : انى  
امير المؤمنين عليه السلام برجلين قذف كل واحد منهما صاحبه بالزنا فى بدنه ، قال : قدره  
عنهما الحد وحررهما . (١) ومقتضى اطلاقهما انه لا فرق بين صورة التفادى بلافصل  
او التفادى معه بدون تحليل الحد كما ان مقتضى اطلاق الاولى انه لا فرق بين كون  
قذف كل بما يقذف به الاخر او بغيره كما فى مثل المتن .

(١) فى الجواهر بعد قول المصنف . حد القذف موروث : بلاحلاف اجده  
فيه بينما بل الاجماع بقسميه عليه ، ويدل على كونه موروثاً وعلى كونه ليس  
كارث المال من التوزيع صحبة محمد بن مسلم المتقدمة قال : سئلت ابا جعفر  
عليه السلام عن رجل قذف ابنه بالزنا قال : لو قتله ما قتل به وان قذعه لم يجلده ، قلت فان  
قذف ابوه امه قال : ان قذفها وانتهى من ولدها تلاعاً ولم يلزم ذلك الولد الذى  
انتهى منه وغرق بينهما ولم تحل له ابدأ ، قال وان كان قال لابنه وامه حبة : يابن  
الراية ولم ينتف من ولدها جلد الحد لها ولم يفرق بينهما قال : وان كان قال لابنه :  
يابن الزانية وامه ميتة ولم يكن لها من يأخذ بحقها منه الاولدها منه فانه لا يقام عليه  
الحد لان حق الحد قد صار لولده منها ، فان كان لها ولد مس غيره فهو وليها  
يجلده ، وان لم يكن لها ولد من غيره وكان لها قرابة يقومون باخذ الحد جلد  
لهم . (٢) ودلائلها على انتقال الحد الى الوارث مع كون المورث ميتاً فى حال  
القذف فصلا عما اد كان حياً ثم عرص له الموت واضحة كما ان دلائلها على ثبوت

(١) تل ابواب حد القذف الباب الثامن عشر ح - ٢

(٢) تل ابواب حد القذف الباب الرابع عشر ح - ١

## فروع

الاول : من سب النسي (ص) والعياذ بالله وجب على سامعه قبله مالم يحلف على نفسه او عرضه او نفس مؤمن او عرضه ، ومعه لا يجوز ، ولو خاف على ماله المعند به او مال احبه كذلك جاز ترك قبله ، ولا يتوقف ذلك على ادن من الامام - ع - او نائه وكذا الحال لوسب بعض الائمة - ع - وفى الحاق الصديقة الطاهرة - سلام الله عليها - بيوم وجه بل لورجع الى سب

الولاية لاحد الابنيس لاجل كون الآخر ابناً للقادى ايضاً كذلك فتدل على ن عمو البعض لا يوجب سقوط حق الآخر بل له المطالبة به تماماً .

وبدل على كلا الامرين ايضاً موثقة عمار لسناطى عن ابي عبد الله عليه السلام قال : سمعته يقول : ان الحد لا يورث كما تورث الدية والمال و لعقار ولكن من قام به من الورثة فطلبه فهو وليه ومن لم يطلبه فلا حق له وذلك مثل رجل قذف رجلاً وللمقذوف اخ فان عما عنه احدهما كان للآخر ان يطلبه بحقه لانها امهما جميعاً والعفو اليهما جميعاً . (١) والمستفاد من مرص اح واحد للمقذوف ومن التعليل بانها امهما ان القذف انما كان بنحو يابى الزانية واطلاق المقذوف على المحاطب مع انه غير المنسوب اليه مبنى على التسامح وفى مقابلتهما رواية السكونى عن ابي عبد الله عليه السلام قال : الحد لا يورث . (٢) ولكنها محمولة على ارادة عدم كونه موروثاً على حسب ارث المال ويؤيده وقوع التعبير بهذا النحو فى الموثقة مع ان الشيخ - قده - قال فى محكى لعدة : عملت الطائفة بما رواه - اى السكونى - فيما لم يكن عندهم خلافه .

ثم ان البحث فى استثناء الزوج والروجة من وارث حق حد القذف موكول الى كتاب الارث .

(١) من ابواب مقدمات الحدود الباب الثالث والعشرون ح - ١

(٢) ثل ابواب مقدمات الحدود الباب الثالث والعشرون ح - ٢

## السبي (ص) يقتل بلا اشكال . (١)

(١) الكلام في هذا الفرع يقع في مقامين :

المقام الاول في سب النبي ﷺ ولا اشكال ولا خلاف في وجوب قتله في الجملة بل في الحواهر : الاحماع بقسميه عليه ويدل على ذلك مصفاً الى ما ذكر روايات متعددة :

صهـ صحبة هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع أنه سئل عن شتم رسول الله ﷺ فقال ع يقتل لاني فالاذي قل ان يرفع لي الامام . (١) وقد حقق في الاصول ظهور الجملة الخبرية في مثل هذه المقامات في الوجوب بل اظهرتها من صيغة فعل ومبناها .

ومنها رواية على بن جعفر قال : اخبرني ابي موسى ع قال : كنت وقفاً على رأس ابي حين اتاه رسول زياد بن عبيد الله الحارثي عامل المدينة فقال : يقول لك الامير : انهض الى فاعتل بعة فعاد اليه الرسول فقال : قد امرت ان يفتح لك باب المقصورة فهو اقرب لحطوك قال : فهض ابي واعتمد على ودخل على الوالي وقد جمع فقهاء اهل المدينة كلهم وبين يديه كتاب فيه شهادة على رجل من اهل وادي القرى قد ذكر النبي ﷺ قال له الوالي يا ابا عبد الله انظر في الكتاب قال : حتى انظر ما دلوا . فالتفت اليهم فقال . ما قلتم ؟ قالوا : قلنا يؤدب ويصرب ويعزر (يعذب) ويحبس قال : فقال لهم : ارايتم لو ذكر رجلا من اصحاب النبي ﷺ ما كان الحكم فيه ؟ قالوا : مثل هذا ، قال : فليس بين النبي ﷺ وبين رجل من اصحابه فرق ، قل الوالي : دع هؤلاء يا ابا عبد الله لو اردنا هؤلاء لم نرسل اليك فقال ابو عبد الله ع اخبرني ابي ان رسول الله ﷺ قال : الناس في اسوة سواء من سمع احداً يذكرني فلو اوجب عليه ان يقتل من شتمني ولا يرفع الى السلطان ، والواجب على السلطان اذا رفع اليه ان يقتل من نال مني ، فقال زياد بن عبيد الله :

أخرجوا الرجل فاقتلوه بحكم أبي عداة . (١)

ومنها صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال : إن رجلاً من هذيل كان يسب رسول الله ﷺ فبلغ ذلك النبي ﷺ فقال : من لهذا ؟ قدم رجلان من الانصار فقالا : نعم يا رسول الله ﷺ فانطلقا حتى اتيا عربة فسثلا عنه فاذا هو يتلقى عنه قال : من انتما وما اسمكما ؟ فقالا : انت فلان بن فلان ؟ قال : نعم فنرا لعصر باعته ، قال محمد بن مسلم : فقلت لأبي جعفر عليه السلام أرايت لو أن رجلاً الان سب النبي ﷺ ا يقتل ؟ قال : ان لم تحف على نفسك فاقتله . (٢)

ومنها غير ذلك من الروايات الدالة على وجوب قتل ساب النبي ﷺ عموماً او خصوصاً فلا اشكال في اصل الحكم كما انه لا ينبغي الاشكال في تعييد الحكم بما اذا لم يكن هناك خوف على نفسه نظراً الى صحيحة محمد بن مسلم غاية الامر ان مفادها هي الوجوب مع الخوف واساعد المجرور فلا دلالة لها عليه بل يستفاد ذلك من ادلة وجوب التحفظ على النفس واحترامها وبلحاظ هذه الدالة يستفاد انه لا فرق بين الخوف على نفسه وبين الخوف على نفس مؤمن اخر وان كان طاهر الصحيحه الاقتصار على الخوف على النفس الان مفادها جريان التقية في هذا الامر ولا فرق فيه بينهما كما انه يستفاد من المجموع عدم الاحتصاص بما اذا كان هناك خوف على النفس اي نفس كان بل يعم الخوف على العرص مطلقاً ايضاً لاحترامه في الشريعة وجريان التقية بالاضافة اليه كذلك واما المال فان كان يسيراً غير معتد به فلا اشكال في عدم كون الخوف عليه رافعاً للوجوب واما اذا كان خطراً معتداً به فظاهر المتن جواز الترك في هذه الصورة ولعل وجهه مثل دليل نفي الحرج لرفع للالزام فقط لا الجواز فتدبر ثم ان مقتضى صحيحة هشام المنقذة عدم التوقف على

(١) ثل ابواب حد القذف الباب الخامس والمشروع ح - ٢

(٢) ثل ابواب حد القذف الباب الخامس والمشروع ح - ٣

الرجوع الى الامام عليه السلام اوائله والاستيذان منه بل طاهر دليل رواية على بن جعفر الهى عن رفع الى السلطان ولعله ملحاط وقوعه فى مقام توهم الوجوب يعيد نفى الوجوب فقط ويؤيده عرض الرقع الى السلطان بعد هذا الهى والمحكم عليه بوجوب القتل كما لا يخفى .

المقام الثانى فى سبب بعض الآئمة عليهم السلام والظاهر مصافاً الى نفى وجدان الحلاف فيه ففى الجواهر بل دعوى ثبوت الاجماع بقسميه عليه انه بعد ثبوت الحكم فى مقام الاول بالاصانة الى السيد عليه السلام لاحاجة الى ورود دليل حص بالنسبة الى الآئمة عليهم السلام لوصوح كونهم بحكمه وانهم يحرون مجريه وقد عبر الكتاب العزيز فى آية السامله عن على أمير المؤمنين عليه السلام بانه نفس النبى ومن المعلوم انه لا فرق بينه وبين اولاده المعصومين من هذه الجهة وعليه فلاحاجة الى الاستشهاد على سريان هذا الحكم فى سبب الآئمة عليهم السلام الى رواية او غيرها الا ان هنا روايات تؤكد هذا الحكم :

ومنها : صحيحة هشام بن سالم قال : قلت لابی عبدالله عليه السلام ما تقول فى رجل سبابة لعلى عليه السلام قال لى : حلال الدم والله لولان نعم به بريئاً ، قلت : قلت لاي شيء نعم به بريئاً قال . يقتل مؤمن بكافر ، ولم يزد على ذلك هذا على نقل الصدوق وما على نقل الكيسى فبعد قوله لولان نعم به بريئاً قال : قلت فما تقول فى رجل مودلنا قال . فيماذا قلت : قبك يذكرك قال : فقال لى : له فى على نصيب؟ قلت به ليقول ذلك ويظهره قال : لا تعرض له (١) والهى عن التعرض له بناء على النقل لاجير محمول على صورة الحوف عليه بقربة الصدر الظاهر فى حلية دمه وقال العلامة المجلسى - قدس - فى محكى مرآت العقول : ولولا ان نعم اى انت او البلية بسبب القتل من هو برىء منه وقوله عليه السلام : له فى على نصيب يحتمل ان يكون

المراد به انه هل يتولى علياً ويقول بامامته فقال الراوى نعم هو يظهر ولايته عليه السلام فقال عليه السلام لا تعرض له اى لاحل انه يتولى علياً عليه السلام فيكون هذا ابداء عذر طاهراً لثلاث تعرض السائل لقتله يورث فنة ووالاهو حلال الدم لا ان يحمل على ما لم يسته الى الشتم بل نفى امامته عليه السلام ويحتمل ان يكون استفهاماً انكراً اى من يذكرنا بسوء كيف يزعم ان له فى على عليه السلام نصيباً فتولى السائل تكراراً لما قل اولاً ، ويمكن ان يكون الضمير فى قوله عليه السلام : له راجعاً الى الذكراى قوله يسرى اليه عليه السلام بصاً ومنهم من قال : هو تصحيف نصب بدون الياء .

ومنها : رواية عبدالله بن سليمان العامرى قال : قلت لابي عبدالله عليه السلام اى شيء تقول فى رجل سمعته يشتم علياً عليه السلام ويبرء منه ؟ قال : فقال : والله هو حلال الدم ومالهم منهم برحل منكم دعه . (١)

ومنها : رواية على بن حديد قال : سمعت من سئل ابا الحسن الاول عليه السلام فقال انى سمعت محمد بن بشير يقول انك سببت موسى بن جعفر الذى هو امامنا وحجتنا فيما بيننا وبين الله قال : فقال : لعنه الله ثلاثاً اذانه الله حر الحديد : قتله الله اخبث ما يكون من قتله ، قلت له اذا سمعت ذلك منه او ليس حلال لى دمه ما ح كما ابيع دم السبائب لرسول الله صلى الله عليه وآله والامام ؟ قل : نعم حل والله ، حل والله دمه واباحه لك ولمن سمع ذلك منه ، قلت او ليس ذلك بساب لك ؟ قال : هذا سبائب لله وسبائب لرسول الله - صلى الله عليه وآله - وسبائب لابائى وسبائبى ، واى سب ليس يقصر عن هذا ولا يفوته هذا القول ؟ قلت ارايت اذا انا لم احف ان اغمر (اعمن) بذلك بريئاً ثم لم اعمل ولم اقتله ما حلى من الوزر ؟ فقال يكون عليك وزره اصعافاً مصاعفة من غير ان ينقص من وزره شيء اما علمت ان افضل الشهداء درجة يوم القيامة من نصر الله ورسوله بظهر الغيب ورد عن الله وعن

رسوله ﷺ (١) .

ومنها : صحيحه داود بن هرقند قال قلت لابي عبدالله عليه السلام ما تقول في قتل الناصب ؟ فقال حلال الدم ولكنني اتقي عليك فان قدرت ان تقلب عليه حائطاً او تعرقه في ماء لكيلا يشهد به عليك فافعل قلت فماترى في ماله قل : توه ما قدرت عليه (٢) ولا ينافي ذلك رسالة ابي الصباح قل : قلت لابي عبدالله عليه السلام ان لنا جرداً فذكر علياً عليه السلام وفصله فيقع فيه افتأذن لي فيه ؟ فقال او كنت فاعلا فقلت اي والله لو اذنت لي فيه لارصده فاذا صار فيها اقتحمت عليه بسيفي فحطته حتى اقتله فقال يا ابا الصباح هذا القتل ( العتك ط ) وقديهي رسول الله ﷺ عن القتل ( الفتك ط ) يا ابا الصباح ان الاسلام قيد القتل ( المك ط ) ولكن دعه فستكفي بعيرك الحديث (٣) لانها مضافاً الى ارسالها يمكن ان تحمل على صورة الحوف التي يحرم فيها القتل واستشهاده عليه السلام بقول الرسول لاجله انه راي عليه السلام عدم الانصراف بدونه خصوصاً مع علمه عليه السلام بموته من غير هذا الطريق كما يدل عليه ذيل الحديث وعليه فلم يكن هناك وجه لقتله كما لا يخفى .

وقد ظهر مما ذكرنا انه لا مجال للمناقشة في وجوب سب الامام علي عليه السلام لكن الكلام في انه هل يتوقف على اذن الامام والمراجعة اليه ام لا كما في قتل سائب السبي صلى الله عليه وآله على ما عرفت به قولاً ونسباً . كذا في المشهور بل عن الغنية الاجماع عليه وحكى الاول عن المعيد والعلامة في المختلف ولعل مستندهما رواية عمار السجستاني عن ابي عبدالله عليه السلام ان عبدالله بن الجاشي قال له وعمار حاضراني فقلت ثلاثة عشر رجلاً من الحوارح كلهم سمعته يبرء من علي

(١) ثل ابواب حد القذف الباب السابع والعشرون ج - ٦

(٢) ثل ابواب حد القذف الباب السابع والعشرون ج - ٥

(٣) ثل ابواب ديات النفس الباب الثاني والعشرون ج - ١

بن ابيطالب عليه السلام فسئلت عبدالله بن الحسن فلم يكن عنده جواب وعظم عليه وقال انت مأخوذ في الدنيا والاخرة فقال ابو عبدالله عليه السلام وكيف قتلهم يا ابابحير ؟ فقال منهم من كنت اصعد سطحه بسلم حتى قتله ومهم من دعوته بالبليل على بابه فاذا اخرج قتلته ، منهم من كنت اصحبه في الطريق فاذا حلالي قتله وقد استتر ذلك على عليه السلام فقال ابو عبدالله عليه السلام لو كنت قتلهم بامر الامام لم يكن عليك شيء في قتلهم ولكم سفت الامام فعليك ثلاثة عشر شاة تدبها مني وتتصدق بلحمها لسيفك الامام وليس عليك غير ذلك (١) ولكم مضافاً الى قصورها سداً يمكن ان يكون الوجه في لزوم التصديق بذكر كونه مردداً حين القتل في مشروعية عمله ولاجله مثل عبدالله بن الحسن وكان هذا الامر مضافاً الى جواب الحسن منشأ لسؤاله عن الامام عليه السلام وعليه فيمكن ان تكون الكفارة المذكورة كفارة للنجوى على القتل مع عدم احرار مشروعيته فالمراد - حيثئذ - من الرجوع الى الامام هو الرجوع اليه لاهراز صل لمشروعية فلا دلالة للرواية على التوقف على الاستئذان فيما هو محل البحث .

بقي في هذا الفرع امور :

الاول : انه لا اشكال في وجوب قتل ساب الصديفة الطاهرة سلام الله عليها لورجع سبها الى سب النبي صلى الله عليه وآله وسلم واما مع عدم رجوعه اليه فالظاهر لحوقه بسب النبي صلى الله عليه وآله وسلم والامام عليه السلام لما مر من انه يعلم من الخارج انها يحكمهم ويترتب عليها ما يترتب عليهم وان ارتباطها بمقام النبوة والامامة ارتباط خاص لا يوجد في غيرها وما ورد في شأنها وعلو مقامها وعظم مكانها لا يعد ولا يحصى وقد وردت آية التطهير في شأنها شأن ابيها وعلوها وبنيتها وهي الكوثر الذي اعطاه الله النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعليه فلا ينقص احترامها عن احترامهم صلوات الله عليها وعليهم اجمعين .

واما سائر المنسوبين الى النبي او الامام فلا دليل على ثبوت قتل سابهم اذا



لم يرجع سبهم الى سبهم اوان حكى عن التحرير الحاق ام النبي وبنته مطلقا وحكى في الرياض عن غير التحرير ايضاً لكنه لم يقم بالاصفة اليهم دليل .  
 الثاني انه لا فرق في السب في المقامين بين المسلم والكافر لمعوم الروايات الواردة فيهما وملاحظة حكمة الحكم ايضاً تقتضى ذلك لان العرص التحفظ على شأنه وعدم الوقوع فيه بحيث يوجب نقصان مرتبته في الناس وهذا لا فرق فيه بين المسلم والكافر وقدروى عن على عليه السلام ان يهودية كانت نشتم السب عليه السلام وتقع فيه فحنقها رجل حتى مائت فابطل رسول الله صلى الله عليه وآله دمها . (١)  
 الثالث قل في المسالك : في الحاق باقى الاسباء بذلك قوة لان كمالهم ونعطيهم علم من دين الاسلام ضرورة فسبهم ارتداد .  
 وفي محكي لرياض عن العبة الاجماع عليه ولكن مقتضى دليل المسالك اجراء احكام الارتداد ولعصيل بين الفطرى والملى مع ان لظاهر ان مرادهم كون سب الانبياء انما هو كسب نبيا صلى الله عليه وآله من ترتب وجوب القتل عليه مطلقا نعم يدل عليه ما رواه العسل بن الحسن الطرسى باساده عن صحيفة الرضا عليه السلام عن آباءه عليهم السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال : من سب نبيا قتل ومن سب صاحب نبى جلد . (٢)  
 ولا يصلح لمدرستها مرسله المبسوط قال : روى عن على عليه السلام انه قال : لاوتى برجل يذكر ان دود صادف المرثة الا جلدته مائة وستين فان جلد الناس ثمانون وجلد الانبياء مائة وستون . (٣)

(١) متن التسائي ج - ٧ ص ١٠٨

(٢) تل ابواب حد القذف الباب الخامس والعشرون ح - ٤

(٣) المبسوط ج - ٨ ص ١٥

الثاني : من ادعى النبوة يجب قبله ودمه مباح لمن سمعها منه الامع  
الخوف كما تقدم . ومن كان على طاهر الاسلام وقال لا ادري ان محمد بن  
عبدالله (ص) صادق ام لا ، يقتل . (١)

(١) في هذا الفرع ايضاً مقامان :

الاول فيمن ادعى النبوة ولا خلاف طاهراً في وجوب قبله اما الكلام في  
الدليل عليه فهي محكي المسالك الاستدلال عليه بالعلم بانتفاء دعوى النبوة من دين  
الاسلام ضرورة فيكون ذلك ارتداداً من المسلم وخروجاً من الملل التي تقرر اهلها  
فيقتل لذلك .

ولكن يرد عليه عدم انطباق الدليل على المدعى فان المدعى وجوب قتل المدعى  
مطلقاً من دون فرق بين المسلم والكافر ومن دون فرق في الاول بين الملئ والطري  
ولا بين الرجل والمرئة والدليل لا يطبق على هذا المدعى كما هو ظاهر .

والاولى بل المتعين الاستدلال عليه بالروايات في المسئلة مثل :

موثقة ابن ابي يعقور قال : قلت لابي عبدالله عليه السلام ان يزعم انه نبي  
فقل : ان سمعته يقول ذلك فاقبله ، قال فجلست في حبه صبر مرة فلم يمكنني ذلك (١)  
والظاهر ان المراد من سماعه منه هو العلم بصدوره هذا الادعاء او ما يقوم مقامه لخصوص  
السهاح مباشرة .

وموثقة ابي بصير يحيى بن ابي القاسم عن ابي جعفر عليه السلام قال في حديث  
قال النبي صلى الله عليه وآله ايها الناس انه لاني بعدى ولاسة بعد سنتي فمن ادعى ذلك فدهواه  
وبدعته في النار فاقتلوه ومن تبعه فانه في النار . (٢)

ورواية الحسن بن علي بن فضال عن الرضا عليه السلام في حديث قال :  
وشريعة محمد صلى الله عليه وآله لا تسبح الى يوم القيامة ولا يبي بعده الى يوم القيامة فمن ادعى

(١) تل ابواب حد المرتد الباب السابع ح - ٢

(٢) تل ابواب حد المرتد الباب السابع ح - ٣

نياً اوانى بعده بكتاب قدمه مباح لكل من سمع منه (١) .

الثانى فىمن كان على طاهر الاسلام واطهر الشك فى نوبة نبينا ﷺ ولا خلاف فيه مدهراً ايضاً فى وجوب قتله واستدل عليه فى محكى المسالك ايضاً بالارتداد وقد عرفت عدم نطقه على المدعى .

فالاولى الاستدلال عليه بصحبة عبدالله بن مسان المروية فى محاسن البرقى عن ابي عبدالله عليه السلام قال : من شك فى الله وفى رسوله فهو كافر . (٢)  
وتقريب الاستدلال انه ليس المراد هو الشك فى الله وفى رسوله معاً بل الشك فى احدهما لانه لامعنى لشك فى النبوة بعد الشك فى الألوهية كما ان الظاهر ان المراد من الموضوع هو الذى عرّض له الشك بعد ان لم يكن شاكاً فالمراد بالشك هو الشك الحادث فيطلق على المسلم الذى شك فى احدهما بعد ان كان معتقداً بكليهما كما ان الظاهر انه ليس المراد هو الشك الباطنى الذى لم يلح الى مرتبة الاظهار والاعلام بل الشك الذى اظهره المسلم بعم يقى على الاستدلال بها انه لادلالة لها على وجوب القتل لان الحكم بالكفر لا يلزم الحكم بوجوب القتل الا ان يحقق المشى من طريق الارتداد كما صعبه صاحب المسالك على ما عرفت .

وهرواية الحارث بن المعيرة قال قلت لابي عبدالله عليه السلام لو ان رجلاً انى النبى صلى الله عليه وآله فقال : والله ما ادرى انى انت ام لا كما يقبل منه ؟ قال : لا ولكن كان يقتله انه لو قبل ذلك ما اسلم منافق ابداً . ( ٣ ) بناء على ان يكون المراد بالرجل هو الرجل الذى كان على طاهر الاسلام ولكن يديه التعليل الواقع فى الذيل لان لظاهر ان المنافق كان كافراً قبل اسلامه الا ان يحمل على المنافق الذى

(١) تل ابواب حد المرتد الباب السابع ح - ٤

(٢) تل ابواب حد المرتد الباب العاشر ح - ٢٢

(٣) تل ابواب حد المرتد الباب الخامس ح - ٤

الثالث: من عمل بالسحر يقلل أن كان مسلماً ويؤدب أن كان كافراً أو يثبت ذلك بالأقرار والاحوط الأقراء مرتين وبالبسمة ولو تعلم السحر لا يبطال مدعى السوء فلا بأس به بل ربما يجب . (١)

أظهر الاسلام ثم شك في البسمة فتدبر .

وكيف كان فالتصور في الروايات سداً أو دلالة بنجر بالفتوى على وجوب القتل في المقام استناداً إليها وتكالا عليها .

(١) ويدل على وجوب قتل من عمل بالسحر أن كان مسلماً وتأديبه أن كان كافراً مضافاً إلى أنه لا خلاف فيه رواية السكوني عن أبي عبد الله - ع - قال : قال رسول الله - ص - ساحر المسلمين يقتل وساحر الكفار لا يقتل ، فقيل يا رسول الله - ص - ولم لا يقتل ساحر الكفار قال : لأن الكفر ( الشرك ) أعظم من السحر ، ولأن السحر والشرك مقرون . (١)

وبهذه الرواية يقيد إطلاق رواية زيد الشحام عن أبي عبد الله - ع - قال : الساحر يصرب بالسيف صربة واحدة على رأسه . (٢)

بناء على أن تكون الرواية بصدده بيان حكم وجوب القتل وأما لو كانت بصددين الكيفية بحيث كان المراد بالساحر فيها هو الساحر الذي يجب قتله فلا إطلاق لها أصلاً . وكذا يقيد إطلاق رواية زيد بن علي عن أبيه عن آباءه قال : سئل رسول الله - ص - عن الساحر فقال : إذا جاء رحلان عدلان فشهدا بذلك فقد حل دمه . (٣)

ثم الظاهر أن المراد من صوان الساحر في الروايات هو من تلبس بالسحر ولومرة فتطبق الروايات على العنوان المأخوذ في الفتاوى وهو من عمل بالسحر وليس المراد منه ما ربما يقال وهو من اتخذ السحر صفة وعملاً وحرقه والدليل على

(١) تل أبواب بقية الحدود الباب الأول ح - ١

(٢) تل أبواب بقية الحدود الباب الأول ح - ٣

(٣) تل أبواب بقية الحدود الباب الثالث ح - ١

مادكرنا مصافاً الى انه المتبادر من عنوان الساحر كعنوان الصارب وسحوه قوله -ص- في ذيل رواية السكوي : ولان السحر والشرك مقروبان الطاهر في ان لحكم انما يكون مترتباً على تحقق السحر كالشرك .

ومقتضى اطلاق البص والفتوى انه لا فرق بين من كان مستحلاً ومن لم يكن كذلك ولا وجه لدعوى الاحتصاص بالاول كما ربما يحكى عن بعض ثم انه لا شك في ثبوته بالاقرار وفي عشار النعدي او كناية الوحدة ما عرفت في نظائر المقام مراراً كما انه لا اشكال بمقتضى رواية ريد وضموم دليل حجية البينة في ثبوت المقام بها ايضاً ودعوى عدم جريانها هنا بطراً الى ان الشاهد لا يعرف قصده ولا يشاهد التأثير واضحة المنع .

ثم انه يظهر منهم ان تعلم السحر في مورد حرمة وهو غير ما اذا كان لا يطل دعوى البهية به لا يترتب عليه حكم القتل لتعليقهم الحكم بذلك على المعامل الا انه هنا رواية تدل على وجوب قتله ايضاً في الحملة وهي رواية اسحق بن عمار عن جعفر عن ابيه - عليهما السلام - ان علياً - عيه السلام - كان يقول من تعلم شيئاً من السحر كان آحر عهده بربه وحده القتل الا ان ينوب . ( ١ ) ويظهر من الجواهر الحكم بضعف سد الرواية لحكمه بانه لا جابر لها ومشأه وجود عياد بن كلوب بن قيس في السند مع ان المحكى عن عدة الشيخ - قدس - في شأنه ان العصابة عملت بروايته فيما لم يسكر ولم يكن عندهم خلافه فان ثبت اعراض المشهور عن الرواية والفتوى على طبقها مع كونها بمرئى منهم فهو قاذح وبها والالامجال للاعراض عنها كما لا يخفى .

الرابع : كل ما فيه التعزير من حقوق الله سبحانه وتعالى يشتم بالاقرار والاحوط الاولى ان يكون مرتين وبشاهدين عدلين . (١)  
الخامس : كل من ترك واجباً او ارتكب محرماً فللامام ( ع ) ودينه تعزيره بشرط ان يكون من الكماثر والتعزير دون الحد ، وحده بغير الحاكم والاحوط له فيما لم يدل دليل على التقدير عدم التجاوز عن اقل الحدود . (٢)

(١) اما اصل الثبوت بالاقرار فيدل عليه مصافاً الى اطلاق دليل نفوذ الاقرار وجواره فحوى ثبوت ما فيه الحد بالاقرار تطراً الى انه لو كان موجب الحد ثابتاً بالاقرار مثل الرنا واللوأط على ما عرفت فتبوت موجب التعزير به اما يكون بطريق اولي مصافاً الى انه لاحلاف فيه طاهراً واما الروم التعدد وكفاية المرة فقدمنا البحث فيه وانه يمكن ان يستفاد من النصوص التي عرّفها عن الاقرار بالشهادة ان اعتباره انما هو من باب انه شهادة على النفس فيلزم فيه التعدد لعدم كفاية الشهادة الواحدة .  
واما الثبوت بالبيعة فيدل عليه عموم اطلاق ما دل على اعتبارها في لموضوعات وظاهر المتن عدم اعتبار شهادة النساء لكن عرفت ان مقتضى الجمع بين الروايات المختلفة الواردة في هذه المسئلة اعتبار شهادة النساء متضمنات في باب الحدود ولازمه كفاية شهادة رجل وامرأتين في المقام لان مقتضى الاعتناء في باب الحدود الاعتبار في التعزيرات بطريق اولي .

(٢) في هذا القرع جهات من الكلام :

الاولى انه هل التعزير فيمن ترك واجباً او ارتكب محرماً في الجملة ثابت عليه مطلقاً او مشروط بما اذا لم ينته بالثبوت والتوبيخ ونحوهما وجهاد ظهر من المتن هو الاول و لمحكي عن كشف اللثام الثاني نظراً الى انه اذا انتهى بدون الضرب لادليل على التعزير الا في مواضع مخصوصة ورد النص فيها بالتأديب والتعزير ولكن المستفاد من النصوص الكثيرة الواردة في موارد متشعبة ان وزن التعزير ووزان

لحد وان قائم مقامه غاية الامر ان خلاف الموجب اوجب الاختلاف من جهة الحد والتعزير فكما ان الحد يرتب على موجه ولا يتوقف على عدم الاسماء بمثل الموعظة والتوبيخ فكذلك التعزير يرتب على موجه مطلقا .

مضافا الى دلالة روايات متعددة (١) على ان الله عز وجل جعل لكل شيء حدا وجعل على من تعدى حدا من حدود الله عز وجل حدا فان مقتضاه ثبوت الحد بالمعنى الاعم من التعزير على كل من تعدى حدا من حدود الله تبارك وتعالى ولارمه ثبوت الحد بالمعنى المذكور بمجرد التعدى من دون توقف على شيء وجعل الحد على المعنى الاعم من التعزير اما هو لاجل عدم ثبوت الحد المقابل له في جميع مورد التعدى ولهذه العلة لا يمكن الحمل على خصوص التعزير ايضا كما ربما يشعر به عبارة الجواهر خصوصا مع التمثيل ببعض الحدود في بعض هذه الرويات فراجع .

الثانية : اشترط كونه من الكبار وقد وقع التصريح به في المتن تبعا لصاحب الجواهر ومقتضى الروايات المتقدمة الواردة في ثبوت الحد بالمعنى الاعم من التعزير على من تعدى شيئا من حدود الله تبارك وتعالى عدم اشترط هذا الشرط لانه لا فرق في التعدى من الحدود الالهية بين ما اذا كان كبيرا وبين ما اذا كان صغيرا الا انه يمكن الاستشهاد على الاشترط بقوله تعالى : ان تجتنبوا كثائر متهمون عنه تكفروا عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما (٢) نظرا الى ظهوره في ان اجتناب الكثائر يكفر الصبائر المعبر عنها بالسيئات فاذا صارت مكفرة فلا يرتب عليها التعزير الا ان لارم ذلك عدم ثبوت التعزير في ارتكاب الصغيرة بالاصافة الى خصوص مجتناب الكبيرة واما من ارتكب كليهما فلا دلالة للاية على العدم كما لا يحصى الا ان يثبت بعدم القول

(١) هذه الروايات مذكورة في الوسائل في الباب الثاني من ابواب مقدمات الحدود

(٢) سورة النساء آية ٣١

بالفصل من هذه الجهة .

الثالثة : مقدار التعزير ويستفاد من الجواهر ان فيه اقوال اربعة :

احدها : ما اختاره المحقق في الشرايع من انه لا يبلغ به حد الحرمي ، لحر ولا حد العبد في العبد . وفسر في الجواهر حد الحر بالمائة وحد العبد بالاربعين ولم يعلم وجه تفسير حد الحر بالاكتر وحد العبد بالاقل وحكى عن المجلسي - قده - في المرآت نسبة هذا القول الى الاصحاب - رضوان الله عليهم - .

ثانيتها : ان لا يبلغ به ادنى الحد في العبد مطلقا اي من دون فرق بين الحر والعبد فاكثر مقدار التعزير - حيثئذ - تسعة وثلاثون .

ثالثتها : يجب ان لا يبلغ به اقل الحد في الحر خمسة وسبعون - حد القيادة - وفي العبد اربعون .

رابعها : انه فيما ناسب الرءاء يجب ان لا يبلغ حده وفيما ناسب القذف او الشرب يجب ان لا يبلغ حده وفيما لا مناسب له يجب ان لا يبلغ اقل الحدود وهو خمسة وسبعون حد القواد وظاهر هذا القول ايضا التفصيل بين الحر والعبد في موارد ثبوت الفرق وحكى هذا القول في محكي المسالك عن الشيخ والفاصل في المختلف .

وطاهر عبارة الشيخ في كتاب الخلاف في باب الاشربة خلاف ذلك بل خلاف جميع الاقوال الاربعة قال : لا يبلغ بالتعزير حد كامل بل يكون دونه وادنى الحدود في الاحرار ثمانون فالتعزير فيهم تسعة وسبعون جلدة وادنى الحدود في المماليك اربعون والتعزير فيهم تسعة وثلاثون .

ولو حمل قوله وادنى الحدود في الاحرار ثمانون على الخطأ والاشتباه وتحيل ان ادنى الحدود فيهم ذلك المقدار لا يطبق كلامه على القول الثالث من الاقوال المتقدمة وهذه الدعوى غير مستبعدة .



وعن ابن ادریس حمل كلام الشيخ - قدہ - على القول الرابع وقال بعده :  
« والذى يقتضيه اصول مذهبنا واحارنا ان التعزير لا يبلغ الحد الكامل الذى هو المأة  
اى تعزير كان سواء كان مما ياسب الرءاء او القذف وانما هذا الذى لوح به شيخنا  
من اقوال المحافيين وعرع من فروع بعضهم ومن اجتهدا تهم وقياساتهم الباطلة وطنونهم  
العاطلة » .

ومن الظاهر انه لا محل لحمل كلام الشيخ - قدہ - على هذا القول لصراحته  
فى خلافه وان التعزير لا بد وان يكون ملحوظاً بادننى الحدود فى الاحرار والمماليك  
فالتنزيل المذكور بلاوجه .

ثم لم يعم ان ما جعله ابن ادریس مقتضى اصول المذهب والاختار من انه  
لا يبلغ بالتعزير المأة هل مراده فى خصوص الاحرار والاعم من المماليك لاوجه  
لدعوى الثانى كما ان التخصيص بالاول يقتضى بيان حكم المماليك ايضاً خصوصاً  
بعد تعرض كلام الشيخ لحكم كليهما .

ثم انه يدل على القول الثانى صحيحة حماد بن عثمان عن ابي عبد الله عليه السلام  
قال : قنت له : كم التعزير ؟ فقال دون الحد قل قلت : دون ثمانين قال : لا ولكن  
دون اربعين فانها حد المملوك ، قلت : وكم ذاك ؟ قال على قدر ما يراه الوالى من  
ذنب الرجل وقوة بدنه . (١)

ودلالاتها على ان الملحوظ هو اदनنى حدود العبد مطلقاً فى الحر والعبد واصحة  
ويمكن ان يناقش فيها من جهة دلالتها على تقرير لامام عليه السلام للراوى من جهة تخيله  
كون ادى الحد فى الاحرار هو الثمانين ولاجله سئل عنه ولم ينكر عليه لامام عليه السلام  
بل قرره على ذلك فتدبر .

ويدل على القول الاخير رواية عبيد بن زرارة قال : سمعت ابا عبد الله عليه السلام

يقول : لو تيت برجل قدف عبداً مسلماً بالزنا لانعلم منه الا حيراً لصريته الحد حدا  
الحر الاسوطاً . (١) ودلائها على كونه قل من حد القذف الجارى في خصوص ما  
اذ كان المقدوف حراً واضحة و ظهورها في تعين هذا المقدار محمول على كونه  
بصدده بيان الحد الاكثر ولو نوقش في كون ذلك بعنوان التعرير فهي مدفعة برواية  
ابى بصير عن ابى عبدالله عليه السلام قال : من افترى على مملوك عرر له حرمة الاسلام . (٢)  
فان مجموع لروايتين يفيده كون تسعة وسبعين تعريراً في باب القذف ويستفاد منه  
ان التعرير في كل امر لا بد وان يلاحظ بالاصافة الى الحد المقر فيه وانه يلزم ان يكون  
اقل منه .

وهنا رواية عمل بمضمونها ابن حمزة وهي رواية اسحق بن عمار قال :  
سئلت ابا ابراهيم عليه السلام عن التعرير كم هو ؟ قال بصعة عشرين سوطاً ما بين العشرة الى  
العشرين . (٣)

ورواية مرسلة رواها الصدوق قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يحل لوال يؤمن بالله  
واليوم الاحرار يجلد اكثر من عشرة اسواط الا في حد واحد وان في ادب لمملوك من ثلاثة  
الى خمسة . (٤) وقدم غير مرة ان مثل هذا النحو من الارسال غير قادح في حجية الرواية  
ولكن الاشكال في نه غير معمول بها لخروجه عن الاقوال الاربعة المتقدمة ولم يوجد  
من عمل بها .

وربما يقال في مقام الجمع بين صحيحة حماد المتقدمة وموثقة اسحق بن عمار  
انه لا بد من رفع اليد عن ظهور الموثقة وحملها على المثال لقوة ظهور الصحيحة في

(١) قل ابواب حد القذف الباب الرابع ح - ٤

(٢) قل ابواب حد القذف الباب الرابع ح - ١٢

(٣) قل ابواب بنية الحدود الباب العاشر ح - ١

(٤) قل ابواب بنية الحدود الباب العاشر ح - ٢

جوار التعزير ما كثر من عشرين وانه على تقدير المعارضة يكون الترجيح مع الصحيحة لا اعتصامها باطلاقات ادلة التعزير فان المقدار الثابت انما هو عدم بلوغ التعزير مقدار الحد واما تقييده ما كثر من ذلك فلم يثبت .

ويُدفع مضافاً الى ما عرفت من عدم اختصاص رواية فى المقام بخصوص الصحيحة والموثقة لدلالة رواية عبيد بن ررارة المتقدمة على القول الرابع كما مر بانه على تقدير المعارضة لا يكون الترجيح مع الصحيحة لانه يكون هنا فى مقابل اطلاقات ادلة التعزير عنوانان احدهما عنوان ما دون الاربعين وثانيهما عنوان بضعة عشر اسواطاً وهما عنوانان متبايران خصوصاً مع ملاحظة الاختلاف فى الحد الاقل للتعزير ايضاً لان مقتضى الاول جوار لاكتفاء بالواحد او الاثنين ايضاً ومقتضى الثانى لزوم ان لا يكون اقل من بضعة عشر ولا مجال لترجيح احدهما على الاخر مع هذا الاختلاف .

هذا والذى يقتضيه التحقيق ان الموثقة ايضاً خارجة عن الاعتبار لاهراض المشهور عنها وحروجها عن الاقوال الاربعية المتقدمة واللازم ملاحظة الصحيحة مع رواية عبيد بن ررارة ولا يبعد بملاحظة المماثلة المتقدمة الواردة فى الصحيحة ترجيح رواية عبيد خصوصاً مع كونها مساعدة للاعتبار ايضاً فان مقتضاها رعاية المناسبة بين التعزير والحد وبؤيده الحكم بالنسبة والتسعين اما متعيناً واما بعنوان الحد الاكثر فى الموارد التى يكون الحد فيها على فرض ثبوت موجه هى المائة كما فى المجتمعين تحت ازار واحد على ما عرفت وبعد ذلك كله فالمسئلة غير صافية عن الاشكال ومقتضى الاحتياط كما افيد فى المتن رعاية اقل الحدود وهو الاربعون وان كان فى العبارة مسامحة لانه قد جعل فيها مقتضى الاحتياط عدم التجاوز عن اقل الحدود مع ان مقتضاها علم البلوغ اليه كما لا يخفى .

ثم لا يخفى ان البحث فى مقدار التعزير انما هو فى التعزيرات التى ليس لها

السادس : قبل انه يذكره ان يزداد فى تأديب الصبي على عشرة اسواط ،  
والظاهر ان تأديبه بحسب نظر المؤدب والولى فربما تقضى المصلحة  
الاقل وربما تقتضى الاكثر ، ولايجوز التجاوز بل ولاالتجاوز عن تعزير  
السلع بل الاحوط دون تعزيره ، والاحوط منه الاكتفاء بسنة او خمسة . (١)

مقدر شرعى واماما كان له مقدر شرعى فمع كونه من مصاديق التعزير كما فى الموارد  
الحسنة المذكورة فى المسالك فى شرح قول المحقق فى اول بحث كتب الحدود فى  
صبطة لحدوث التعزير فخرج عن محل البحث واما مع عدم كونه من مصاديق التعزير  
كما احتملاه واعترضا على المسالك على ما عرفت هناك فلا يرتبط بالمقام اصلا .

(١) الظاهر ان المراد من تأديب الصبي فى هذا الفرع هو التأديب فى الامور  
المتعارفة لتي يتعارف فيها بأديب الصبي ولايشمل مثل ارتكاب المحرمات الشرعية  
مثل لربا واللوط فان مقدار التعزير فيها ما مر فى الفرع السابق لاطلاق ادلة تقدير  
التعزير وعدم اختصاصها بغير الصبي فاد رنى صبي يكون مقدار تعزيره ما عرفت  
مضافا الى ان الحكم فيها هو العروم و لوجوب لعدم الفرق بين الحد والتعزير من  
هذه الجهة واما التأديب المتعارف فى الصبيان فالظاهر ان حكمه هو ترجيحان غير  
البالغ حد الوجوب والظاهر انه لا دليل على القول المحكى فى العنق لا بالاصافة  
الى عدم كراهة عشرة اسواط ولا بالنسبة الى كراهة ما راد وماهى مرسله الفقيه المتقدمة  
فى الفرع لسابق من قول رسول الله ﷺ لا يحل لوال يؤمن بالله واليوم الآخر ان  
يجلد اكثر من عشرة اسواط الا فى حد فالظاهر ان مورد التعزير فى الموارد العساسة  
للحد خصوصا ملاحظة ذكر الوالى لايشمل التأديب فى لمقام مع ان مقتضاه  
عدم جوار ما راد لا مجرد الكراهة .

والروايات الواردة فى المقام اربعة اثنان منها واردتان فى تأديب الاب  
للصبي وواحدة فى تأديب اليتيم والرابعة فى تأديب المعلم .

اما ماورد في تأديب الصبي فموثقة حماد بن عثمان قال قلت لابي عبدالله عليه السلام في ادب الصبي والمملوك فقال خمسة اوسنة وارفق . (١) والظاهر ان المراد هو الرفق في الكمية .

وموثقة اسحق بن عمار قال قلت لابي عبدالله عليه السلام ربما ضربت العلام في بعض ما يجرم قال : وكم تصره ؟ قلت ربما ضربته مائة فقال : مائة ؟ وعاد ذلك مرتين ثم قال : حد الربا ؟ اتق الله فقلت جعلت فداك فكيف ينبغي لي ان اصربه ؟ فقال واحداً فقلت والله لو علم اني لا اصربه الا واحداً ما ترك لي شيئاً الا افسده ؟ قال فائس فقلت : هذا هو هلاكى ، قال فلم ازل امساكه حتى بلع حصة ثم عصب فقال : يا اسحق ان كنت تدري حد ما اجرم فاقم الحد فيه ولا تعد حدود الله . (٢) والظاهر ان المراد من الجملة الاحيرة الارجاع الى تشخيص الاب ما تقتضيه المصلحة من مقدار التعزير فمرجهه الى تحوير اقامة ذلك المقدار وعدم جوار التعدي عنه وعليه فالرواية تكون مستنده لما استظهر في المتن من الارجاع الى نظر الولي ورعاية المصلحة ولكن ذلك لا ينافي كون مقتضى الاحتياط الاكتفاء بسنة او حصة المذكورة في الرواية الاولى خصوصاً مع احتمال كون المراد بالرفق بالمأمور به فيها هو الرفق من جهة الكمية بعدم التجاوز عن العدد المذكور فيها .

ثم ان الاحتياط بعدم التجاوز عن تعزير البالغ بل عدم البلوغ اليه لعل الوجه فيه ان مورد تعزير البالغ اما هو الامور المحرمة غير المشروعة فاذا كان التعزير فيه بمقدار محصور فتأديب الصبي في الامور المتعارفة ينبغي ان يكون اقل من ذلك كما لا يخفى .

واما ماورد في التيمم فموثقة غياث بن ابراهيم عن ابي عبدالله عليه السلام قال : قال :

(١) تل ابواب بقية الحدود الباب الثامن ح - ١

(٢) تل ابواب مقدمات الحدود الباب الثلاثون ح - ٢

امير المؤمنين عليه السلام ادب اليتيم معاً تؤدب منه ولدك ، واضربه مما تضرب منه ولدك . (١) وظاهرها اشتراكه مع الصبي في الحكم فيحرى فيه مايجرى فيه .  
واما ماورد في المعلم مرواية السكوني عن ابي عبدالله عليه السلام ان امير المؤمنين عليه السلام القى صبيان الكتاب الواحد بين يديه ليحير بينهم فقال : اماها حكومة والجور فيها كالجور في الحكم ، ابلعوا معلمكم ان صر بكم فوق ثلاث ضربات في الادب اقص منه (٢) ولادليل على اتحاد المعلم مع غيره من مثل الاب ومؤدب اليتيم في الحكم وان كان ظاهر اطلاق المتن يقتضي الانحداد .

### تتمة

ينبغي بعد التعرض لمسئلة التعزير من جهة المقدار والكيفية التعرض لها من جهة الكيفية وانه هل يكون له انواع مختلفة او يحصر بالصر ب لابل كل آلة بل بخصوص السوط فلا مجال للصر ب بغيره فضلاً عن غير الصرب من الحبس والتعزيم العالي والمنع من بعض المزايا والحقوق التي كانت له ولم ادر من تعرض في بساب التعزير لهذه الجهة .

والظاهر ان استفادة تعميم التعزير من طريق حكومة الفقيه العادل وسعة حكومته لكل ما كان للرسول صلى الله عليه وسلم النصدي له والحكم فيه مما لا مجال له اصلاً فان ثبوت هذه الحكومة والولاية للفقيه الجامع للشرائط في عصر الغيبة وان كان امراً ظاهراً يقتضيه العقل والنقل من الكتاب والسنة الا انها لا تقتضي كون احتيار مصاديق التعزير والتأديب بيد الحكم بعد عدم اقتضاء الدليل الشرعي للتعميم كما ان ثبوت تلك الولاية لا يقتضي ان يكون امر الحدود بايديهم فلايجوز للحاكم ان يحرى على الزنى بدل مائة جلدة الثابت

(١) تل ابواب احكام الاولاد الباب الخامس والثمانون ح - ١

(٢) تل ابواب بقية الحدود باب الثامن ح - ٢

بالكتاب والسنة تعريفاً آخر بدياً او مالياً او غيرهما فكذلك التعزيز فانه اذا اقتضى دليبه نوعاً خاصاً لا يجوز التعدى عن ذلك النوع ولو كانت دائرة ولاية الفقيه متسعة بشمام المعنى فاللارم ملاحظة الدليل فقول : يمكن استعادة العموم من الاطلاقات الواردة في التعزيز الدالة على ثبوت نفس هذا العنوان من دون التعرض لكيفية خاصة فان مقتضاها لزوم هذا العنوان المساوق للتأديب والروايات ، المتقدمة الواردة في مقدار التعزيز وانه ما دون الأربعين او بضعة عشر سواطاً وغيرهما من التعابير لا يظهر منها تفيد المطلقات بالاضافة الى ، الكيفية ايضاً فان طاهرها انه لو اريد التعزيز بالصرب بالسوط فمقداره كذا واما انه يجب ان يكون الصرب بخصوص السوط بحيث كان مرجعها الى التقييد من جهتين احدهما لزوم كونه يحو الصرب بالسوط وثانيتهما لزوم رعاية المقدار المذكور فيها بحوال الحد الاكثر او مطلقا فالظاهر عدم دلالتها على ذلك وعليه فيمكن الرجوع الى المطلقات والحكم بعدم لزوم التعزيز بالسوط على سبيل التعيين كما لا يخفى .

ويدل على العموم ايضاً رواية حمص بن المحثري عن ابي عبدالله عليه السلام قال :  
اننى امير المؤمنين عليه السلام برجل وجد تحت فراش رجل فامر به امير المؤمنين عليه السلام  
فلوث في مخروء . (١) والمخروء اسم مكان من الخروء وهو العائط وتناسب هذا  
الحو من التعزيز مع اللواط او مقدماته واضح .

ورواية السكوني عن ابي عبدالله عليه السلام قال : قصى السى عليه السلام بيمين سرق  
الثمار في كفه : فما اكلوا منه فلا شيء عليه ، وما حمل فيعزر ويعرم قبضته مرتين . (٢)  
والظاهر ان الكم - بالكسر - ومعناه الملاف الذي يحيط بالثمر فيستره ثم يشق منه  
وليس هو الكم - بالضم - مدخل اليد ومخرجها من الثوب وروى في الواقي بدل :

(١) ثل ابواب حد اللواط الباب السادس ح - ١

(٢) ثل ابواب حد السرقة باب الثالث والعشرون ح - ٢

فما اكلوا منه ، فما اكل منه وهو الظاهر ومنشأ معنى الشيء عليه باعتبار كونه حق المارة ظاهراً والاستدلال بالرواية على المقام مبني على كون قوله : ويغرم قيمته... عطف تفسير وبياناً لقوله : فيعزر لانه حينئذ يدل على ان لتعزيم تعزير ولا يخصص التعزير بالسوط مع انه ممسوع لظهورها ولا اقل احتمالها احتمالاً مساوياً للاحتتمال الاول في كون التعزيم امراً آخر زائداً على التعزير وفي الحقيقة يكون التعزير بدل الحد في مورد ثبوت القطع في السرقة والتعزيم بدل ضمان المال المسروق الذي يكون على عهدة السارق ويؤيد ما ذكرنا ان العرامة انما تدفع الى صاحب الثمار والمراد منها باعتبار كلمة مرتين هو ضعف القيمة الفعلية باعتبار ان الثمار لو لم يسرق في كميته لكان يزيد قيمته بعداً ومن الظاهر ان التعزيم بدل التعزير لا يرتبط بصاحب المال بل بيت المال كل ذلك مضافاً الى ان المحكي عن المجلس في المرات انه لم يعمل على طبق هذه الرواية احد من الاصحاب هذا ولكن الرواية لسابقة بضميمة الاطلاقات بالتقريب المزبور يكفي لاستمادة التعميم في باب التعزير منها كما لا يخفى .



## الفصل الرابع في حد المسكر

والنظر في موجبه وكسيفته واحكامه

### القول في موجبه وكيفيته

مسئلة ١ - وجب الحد على من تناول المسكر او الفساق وان لم يكن مسكراً بشرط ان يكون المتناول نالاً عاقلاً مختاراً عالماً بالحكم والموضوع فلا حد على الصبي والمجنون والمكره ، والجاهل بالحكم والموضوع او احدهما اذا امكن الجهل بالحكم في حقه . (١)

---

(١) ينبغي ان يتكلم في هذه المسئلة من جهات :

الاولى في حرمة تناول المسكر او منله في الشريعة الاسلامية ولاحكام فيها لدلالة الكتاب والسنة والاجماع عليها بل ربما تعد من ضروريات الاسلام وسيأتى البحث في هذه الجهة ويستفاد من الروايات ان حرمة الحمر كانت ثابتة في جميع الشرايع والاديان ولا اختصاص لذلك بالاسلام ومن جملة الادلة على ثبوت الحرمة الادلة الدالة على ثبوت الحد على المتناول فانه لا معنى له مع عدم الحرمة كما هو واضح .

الثانية : يستفاد من المتن ان موجب الحد في المقام امران :

احدهما تناول المسكر ولا بد من البحث في العنوان المضاف اليه وهو المسكر

ولعنوان المصاف وهو تناول فقول اما الاول فرما يقال كما قيل بن المسكر عبارة عما يحصل معه احتلال الكلام المظوم وظهور السر المكتوم كما انه قيل انه عبارة عما يعبر العقل ويحصل معه سرور وقوة النفس في غالب المتناولين اما ما يعبر العقل لا غير فهو المرقدان حصل معه تعيب الحواس الخمس والافهوا المفسد لعقل كما في النج والحق ان عنوان المسكر كموان الحمر من العاوين العربة التي لا بد في تشخيصها من الرجوع الى العرف لعدم الفرق بينه وبين سائر العاوين العربة والعرف يفرق بين هذا لعنوان وبين عنوان المرقد وعنوان المحدر وسائر لعواوين المشابهة فاللزام الرجوع اليهم .  
واما الثاني فلاحفاء في صدق عنوان تناول وتحققه بالشرب الطبيعي كما نه لاحفاء في تحققه بالاستطباع الذي هو عبارة عن حمل المسكر اذما بان يعمس الحز فيه ويصنع به كما يعمس بماء اللحم ويصنع به كما ان الظاهر تحققه فيما اذ جعل الخمر في كسول وبلعه واما صورة الامتزاج فسيأتي البحث فيها عند تعرض المتن انشاء الله تعالى .

ولاشبهة في عدم صدق تناول في مثل التصعيد والاصلاء بل والاحتقان واما في التسقط وهو الاحمال في الالف هي المسالك الغد حيث لا يدخل الحلق وفي القواعد الحد وعلة في كشف اللثام بانه يصل الى باطنه من حلقه وبنيهي عن الاكتحال به والاسقاط اقرب منه وصولا الى الجوف .

والظاهر انه مع العلم بدخول الحلق والوصول الى الجوف يتحقق عنوان تناول ومع العلم بعدم او الشك في الدخول والوصول لامجال للحد اصلا ولو صحن بالحر - مثلا - عحيماً في محكي القواعد وجوب الحد وفي محكي التحرير سقوطه لان النار اكلت اجزاء الحمر قال : نعم يمزو ، و الظاهر انه لا يتحقق عنوان تناول هنا عرفاً كما لا يقال لمن اكل الحيز الذي عجن عجينه بالماء انه تناول الماء ولا فرق بينهما اصلا .

ثم الظاهر ثبوت الحد فيما اذا تحقق الاسكار بسبب الترقيق لصدق تناول المسكر نظير الترقيق المرقد او المخدر الموجب لتحقيق الرقود والتحذير .  
ثانيهما : لفعاق و ان لم يكن مسكراً فانه ايضاً يوجب الحد وسيأتي التعرض لروايات الدالة على كلا لموجبين في شرح المسئلة الثانية انشاء الله .

ثم ان الدليل على اعتبار شرطية البلوغ والعقل والاحتياط في ترتب الحد قد تقدم البحث عنه فيما سبق ولا طائل تحت الاعاده واما اعتبار العلم بالحكم والموضوع فيدل عليه مضافاً الى انه مع الجهل باحد هاتر تعقيلية الحرمة ولا مجال للحد مع عدم الفعلية نعم في الجاهل المقصر الملتفت القادر على السؤال والمحصن يشكل الحكم لعدم ارتفاع الفعلية بالاصافة اليه ووصوح كون ترتب الحد دائراً مدارها الروايات الكثيرة الواردة في لجهل بالحكم مثل صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال لو ان رجلاً دخل في الاسلام واقربه ثم شرب الحمر ورنى واكل الربا ولم يتبين له شيء من الحلال والحرام لم اقم عليه الحد اذا كان جاهلاً الا ان تقوم عليها البيعة انه قرء السورة التي فيها الزنا والحمر واكل الربا واذا جهل ذلك اعلمته واخبرته فان ركب بعد ذلك جلدته واقمت عليه الحد . (١)

وصحيحة محمد بن مسلم قال : قلت لابي جعفر عليه السلام رجل دهمناه الى جملة الاسلام واقربه ثم شرب الحمر وزنى واكل الربا ولم يتبين له شيء من الحلال والحرام اقيم عليه الحد اذا جهله ؟ قال : لا الا ان تقوم عليه بيعة انه قد كان اقر بتحريمها . (٢) ومثلها رواية ابي عبيدة . (٣)

ورواية ابي بكر عن ابي عبد الله عليه السلام قال : شرب رجل الحمر على عهد ابي بكر

(١) تل ابواب مقدمات الحدود الباب الرابع عشر ح - ١

(٢) تل ابواب مقدمات الحدود الباب الرابع عشر ح - ٢

(٣) تل ابواب مقدمات الحدود الباب الرابع عشر ح - ٣

مسئلة ٢ - لافرق في المسكرين انواعه كالمثخذ من العنب وهو الخمر  
او التمر وهو السيد ، او الزبيب وهو القمع ، او العسل وهو السبع او الشعر  
وهو المزر ، او الحنطة او الدرة او غيرها ، ويلحق بالمسكر الفقاع وان فرض  
انه غير مسكر ، ولو عمل المسكر من شيئين فما زاد ففي شربه حد . (١)

فرع الى ابى بكر فقال . اشريت حمراً قال : نعم قال : ولم وهى محرمة قل فقال  
له الرجل : ابى اسلمت وحس اسلامى ومنلى بين طهرانى قوم يشربون الخمر  
ويستحلون ، ولو علمت انها حرام اجتنبها ، فالتفت ابوبكر الى عمر فقال : ما تقول  
فى امر هذا الرجل ؟ فقال عمر : معصية وليس لها الا ابو الحسن فقال ابوبكر ادع  
لن علياً فقال عمر : يؤتى الحكم فى بيته فقام والرجل معهما ومن حصرهما من الناس  
حتى اتوا امير المؤمنين عليه السلام فاحبراه بقصة الرجل وقص الرجل قصته  
فقال : ابعثوا من يدور به على مجلس المهاجرين والانصار من كان نلا عليه آية  
التحريم فليشهد عليه ، ففعلوا ذلك به فلم يشهد عليه احد بانه قرء عليه آية ، لتحريم  
فعلى سبيله فقل له : ان شريت بعدها اقما عليك الحد . (١) وروى مثنها ابوبصير  
ويظهر منها انها كانت اول قصة قصى بها بعد رسول الله ﷺ كما انه يظهر منها حصول  
سلمان الفارسى فى هذه القصة وانه قال لعلى عليه السلام لقد ارشدتهم فقال على عليه السلام  
اردت ان اجدد تأكيد هذه الآية فى " وفيهم " افس يهدى الى الحق حق ان يسع امن  
لا يهدى لان يهدى فما لكم كيف تحكمون .

(١) الدليل على عدم الفرق فى المسكرين انواعه وعدم احتصاص الحد بالخمر  
روايات متعددة مثل صحيحة ابى الصباح الكنانى عن ابى عبد الله عليه السلام قال : كل مسكر  
من الاشارة يجب فيه كما يجب فى الخمر من الحد . (٢)

(١) تل ابواب حد المسكر الباب العاشر ح - ١

(٢) تل ابواب حد المسكر الباب السابع ح - ١

وصحيفة سليمان بن خالد قال، كان امير المؤمنين عليه السلام يجلد في سيد المسكر ثمانين كما يصرب في الحمر ويقتل في الثالثة كما يقتل صاحب الحمر . (١) هكذا في الوسائل والظاهر ان سليمان بن خالد من اصحاب الصادق عليه السلام ولا يمكن له نقل فعل امير المؤمنين عليه السلام من دون واسطة فالظاهر ان الماقل له هو الامام عليه السلام . وموثقه ابي بصير عن احدهما عليه السلام قال : كان سلى عليه السلام يصرب في الحمر والنبيذ ثمانين الحديث . (٢)

وصحيفة يزيد بن معاوية قال : سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ان في كتاب علي عليه السلام يضرب شارب الخمر ثمانين وشارب النبيذ ثمانين . (٣) وعبر ذلك من الروايات الدالة على عدم الاحتصاص .

نكر في مقابلها رواية ابي الصباح الكاظمي عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث قلت ارأيت ان حد شارب النبيذ ولم يسكرا يجلد ؟ قال : لا . (٤)

وصحيفة محمد بن مسلم قال : سئل عن الشارب فقال : اما رجل كانت منه زلة فاني معره ، واما اخر يدمن وبني كدت مهلكه عقوبة لانه يستحل المحرمات كلها ولوثرك الناس وذلك لمعدوا . (٥)

وربما يناقش في سند الاولى وان وضعه في الجواهر بالصحة باشتراك محمد بن فضال الراوى عن ابي الصباح بين الثقة وغيرها كما ان الشيخ - قدس - حملها على التقية لانها موافقة للعامة .

(١) كل ابواب حد المسكر الباب الحادي عشر ج - ١٣

(٢) كل ابواب حد المسكر الباب الرابع ج - ٢

(٣) كل ابواب حد المسكر الباب الرابع ج - ١

(٤) كل ابواب حد المسكر الباب الرابع ج - ٤

(٥) كل ابواب حد المسكر الباب الرابع ج - ٦

ولكن الظاهر ولو بقريته الروايات المتقدمة ارجاع الصيرفي « لم يسكر » الى  
 البئذ ومرجه الى عدم كون البئذ مسكراً لا الى شارب البئذ ويدل عليه صحيحة  
 الحلبي قال : سئلت ابا عبد الله عليه السلام قلت رأيت ان احد شارب البئذ ولم يسكر ايجلد  
 ثمانين ؟ قال : لا وكل مسكر حرام . (١) فانذيلها يدل على ان المفروض عدم مسكرية  
 البئذ كما لا يخفى .

ثم انه ربما يستشعر من المتن اختصاص التحريم الموجب للحد بالاشربة  
 المسكرة كما انه يشعر بذلك صحيحة ابي الصاح المتقدمة الدالة على ان كل مسكر من  
 الاشربة يحجب فيه ما يجب في الخمر ولكن الظاهر عدم الاحتصاص لعدم ثبوت المفهوم  
 للصحيحة ودلالة صحيحة الحلبي الاخيرة على ان كل مسكر حرام وليس معادها مجرد  
 الحرمة التي هي اعم من ثبوت الحد لعدم الملازمة بينها وبينه فان وقوعه في مقام  
 التعليل لعدم ثبوت الحد في البئذ غير المسكر يظهر منه ان المراد هي الحرمة الموجبة  
 للحد كما هو ظاهر هذا ما ورد في مثل الحمر .

واما ما ورد في الفقاع فروايات متعددة ايضا مثل صحيحة محمد بن اسماعيل  
 بن بريع عن ابي الحسن عليه السلام قال : سئل عن الفقاع فقال : (هو) خمروفية حد شارب  
 الخمر . (٢)

وموثقة ابن فضال قال : كنت الى ابي الحسن عليه السلام اسئله عن الفقاع فقال هو  
 الخمروفية حد شارب الخمر . (٣) وعبر ذلك من الروايات الدالة عليه .

ثم ان ما ورد في المتن من ثبوت حد الشرب فيما لو عمل المسكر من شيئين  
 فما زاد يظهر وجهه مما ذكرنا من تعليق الحكم على كل مسكر من دون فرق بين افراذه

(١) ثل ابواب حد المسكر الباب الرابع ح - ٦

(٢) ثل ابواب حد المسكر الباب الثالث عشر ح - ١

(٣) ثل ابواب حد المسكر الباب الثالث عشر ح - ٣

مسئلة ٣ - لاشكال في حرمة العصير العنبي سواء غلي بمسه او بالمار او بالشمس الا اذا ذهب ثلثاه او ينقلب حلا لكن لم يثبت اسكاره ، وهي الحاقه بالمسكر في ثبوت الحذر ولولم يكن مسكراً اشكال بل منع سما اذا غلي بالمار او بالشمس ، والعصير الرئيسي والتمري لا يلحق بالمسكر حرمة ولاحداً . (١)

(١) قد تحققت الشهرة العظيمة بل دعوى الاجماع والاتفاق على حرمة العصير لمعلى مطلقا سواء على بنه او بالمار او بالشمس والروايات الدالة على ذلك كثيرة ومنه الرواية الآتية التي ربما استدلت بها على ثبوت الحذر الدالة على ان الحرمة كانت امراً مبرعاً عنه عند السائل وقد قرره امام عليه السلام على ذلك كما انه لاحلاف ولا اشكال في انه بعد ذهاب الثلثي او لانقلاب الى عنوان حلال كالحل - مثلاً - لامجال للحذر لعدم الحرمة بوجه ، ولا يسعي الاشكال ايضاً في الحرمة وثبوت الحذر فيما اذا انصف لعصير العنبي بالاسكار لما عرفت من عموم دليل حرمة المسكر ويجابه للحذر اما الاشكال في ثبوت الحذر مع فرض عدم لاسكار في الحواضر دعوى هي وجدان الخلاف فيه وعن المسالك : مذهب الاصحاب ان لعصير العنبي اذا غلبان صار اسفله اعلاه يحرم ويصير بمسرة الحذر في الاحكام ، وعن الرصاص : وكأنه اجماع بينهم كما صرح به في استنباح وغيره ولم يفت على حجة معتد به سواء . لكن عن كشف اللثام : لم طر يدلل على حد شاربه ثمانين ولا بدئل قبل الفاصل سوى المحقق . اقول : الدليل الذي ربما ينوهم الاستدلال به هي موثقة معوية بن عمار قال : سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل من اهل المعرفة بالحق يأتيه بالبحتج ويقول قد طمخ على الثلث وانا اعرف انه يشربه على النصف ، اناشربه بقوله وهو يشربه على النصف ؟ فقال : حمراً لا تشربه ، قلت فرحل من عبر اهل المعرفة ممن لا يعرفه يشربه على الثلث ولا يستحل على النصف يخبرنا ان عمده بختجاً على الثلث قد ذهب ثلثاه

وبقي ثلثه يشرب منه؟ قال نعم (١) نظراً الى ان المحتج معناه مطلق العصور المطبوع وهي معرب (يحتة) كما قدفسره به جماعة منهم المحدث الكشاني وليس عصيراً مطبوخاً خاصاً كما يظهر من بعض الاعاظم . وتقريب الاستدلال ان حمل عنوان الخمر عليه اما ان يكون حقيقياً كما قد حكى عن جماعة كالكلبي والصدوق وبعض آخر ما وعن البحارى من العدة من انه يطلق عليه الحمر كذلك ، واما ان يكون تمزيلاً ومقتضى طلاق التثنية ثبوت جميع احكام الحمر له ومنها ترتب الحد عليه .  
ويورد على الاستدلال بها .

اولا ان الرواية على ما رواه الكليني لا تكون مشتملة على لفظة « حمر » في الجواب الاول بل كان الجواب مجرد قوله « لا يشربه » ومن المعلوم ان هذا القول لادالة له الا على مجرد الحرمة وهي لا تكون مستلزمة لثرتب الحد بوجه ، نعم في نسخة التهذيب الموجودة عندما تكون الرواية مشتملة على تلك اللفظة وولم تنقل في شيء من الوافي والوسائل مع نقلهما الرواية عن الشيخ وشدة المراقبة في النقل وكمال التحفظ عليهما من دون زيادة ولا نقصان ولا محال للرجوع الى اصالة عدم الزيادة وترجيحها على اصالة عدم القصة بعد ثبوت الاضطحية للكافي في نقل الاحاديث الناشئة من تمحص الكلبي - قده - فيه وعراعه به من غيره بخلاف الشيخ - قده - الذي كان كثير الابتلاء لاشتغاله بالعلوم المختلفة والفنون المتعددة وتأليف الكتب والرسائل فيها كالفقه والاصول والكلام والتفسير والرجال والحديث وغيرها خصوصاً مع وجود الاعتشاش في كتاب التهذيب وعدم كونه كتاب حديث محض ومع عدم نقل الوافي والوسائل الزيادة عنه .

وبالحمة لم يثبت اشتغال الرواية على كلمة « الحمر » حتى يستدل بها على ثبوت الحد في العصور .



وثانياً: انه لاحفاء في ان محط السؤال في الموثقة ليس هو العصير العنبي الذي هوس العوین الواقعية بل العصير العسی الذي لم يعلم انه طبح على الثلث ومنشأ لاشتباه تعارض قول صاحبه مع عمله حيث اخبر بانه طبح على الثلث وكان عمله لشرب على النصف وبعد ذلك يتوجه على الاستدلال بها ما افاده سيدنا العلامة الامام المائس - دام ظله العالي - في رسالة التحاسنات مما حاصله : « ان الحمل لا يمكن ان يكون حقيقياً لان الموضوع هو المعلى المشتبه بين كونه على الثلث او النصف ولا يجوز حمل الحمر حقيقة على مشبه الحمرية فصلاً عن العصير المشبه ولا يمكن ان يكون تنزيباً لان المشبه لا يكون منزلاً مرته وافعاً بحيث يكون محرماً ونجساً وافعاً ولو كان مطوحاً على الثلث فان الطاهر من الرواية هو السؤال عن الحكم الدهري وعن حال شهادة ذي اليد بالتليث ، فالمراد بقوله : « حمر » انه حمر طاهراً ويجب الباء على خمريته للاستصحاب وهو وان كان كاشفاً عن كون المعلى قبل التليث نازلاً منزلة الحمر في الحملة الا انه ليس بكاشف عن اطلاق دليل التنزيل لانها لا تكون بصدد بيانه بل بصدد بيان حال الشك وليس لاحد ان يقول انه يمكن ان تكون الرواية بصدد بيان امرين احدهما تنزيل العصير منزلة الحمر والاخر التبعد بقاء خمريته لان ذلك عبر معقول بجعل واحد ، كما ان دعوى ان قوله : « خمر » يكون حراً من العصير المعلى قبل دهاب ثلثيه افادة للحكم الواقعي بالتنزيل ، وقوله : « لا تشربه » نهياً عن شرب المشبه فال موضوع مختلف لاتسائل للجواب وعلى فرص كونها بصدد التنزيل فاطلاقه ايضاً لا يخلو عن ماقشة .

ومما افاده بطهر الحل فيما ابيدهى مقام الجواب عن الاستدلال مما حاصله وان تنزيل شىء منزلة شىء اخر قد يكون على وجه الاطلاق ومن جميع الجهات والاثار ففى مثله يشت الجميع للمنزل كما اذا ورد : العصير خمر ولا تشربه ، او قل لا تشرب العصير لانه خمر لان لفظة « فاء » فى المثال الاول ظاهرة فى التثريب ودالة على ان حرمة لشرب

من الامور المتفرعة على التزليل ، وكذا الحال في المثال الثانى لانه كالتصيص «ان الهى عن شربه مستند الى انه مرل منزلة الحمر شرعاً وبذلك يحكم بجاسته لايها من احد الآثار المترتبة على الحمر ، وقد يكون التزليل بلحاظ بعض الجهات والاثار ولا يكون ثباتاً على وجه الاطلاق كما هو الحال في المقام لان قوله : «نمر لانشربه» انما يدل على ان العصير منزل منزلة الخمر من حيث حرمة فقط ولادلالة له على تبريه مرلتها من جميع الجهات لعدم اشتماله على لعطة «فاء» الطاهرة في التفريع حيث ان جملة «لانشربه» وقوله «نمر» بمجموعهما صفة للعصير او من قبل الحمر بل لغير اوانها نهى وعلى اى حال لادلالة له على التفريع حتى يترتب جميع الآثار» .

فانه يرد عليه اولاً انه لم يرل في الرواية العصير العنبى بما انه عنوان من العناوين الواقعية منزلة الحمر حتى يبحث في اطلاق التزليل وعدمه ويفرق بين التعبيرين بل الموضوع في القضية الحالية التى يكون محمولها «حمر» هو العصير المعلى المشتبه بين كونه على الثلث اوعلى النصف ولو كان وصفه من هذه الجهة معلوماً للسائل لم يكن وجه لسؤاله لعلمه بحكم العصير قبل ذهاب الثلثين وبعده وعليه فحمل الحمر لا يمكن ان يكون على نحو الحقيقة ولا على نحو التزليل بل بسحو الحكم الظاهرى كما عرفت .

وثانياً انه على فرض كون الموضوع هو العصير بالعنوان الواقعى نقول لافرق بين التعبيرين في الدلالة على اطلاق التزليل فان الظاهر مع عدم ذكر الماء ايضاً ان الهى عن الشرب يكون متبرعاً على وصف الخمرية التزليلية او معلولاً له وليس في متاهم العرف فرق بينهما اصلاً .

ثم لا يحفى عليك ان مسئلة الحمامة وترتب الحد على شرب العصير اما ان تكونان من واحد في الاستفادة من الرواية لا بتثاتها في كليهما على ثبوت اطلاق التزليل وعدمه .

ثم ان الحكم بالاولوية منع ثبوت الحد فيما اذاً على النار او بالشمس انه هو لاجل وجود القول بالتفصيل في هذا المقام كما عن ابن حمره في الوسيلة حيث حكم بنجاسة العصير الذي على نفسه وحرمة الى ان يصير حلاً ويخصوص حرمة ما اذا على النار او بالشمس دون النجاسة وقد فصلنا الكلام في هذا التفصيل وما يتعلق به في البحث عن النجاسات من كتاب الطهارة فراجع هذا في العصير العنبى .

واما العصير الربيبي والتمرى والمراد منهما ماء ندفه احدهما وصار ذاحلوة لاجل المجاورة والملاصقة من قلا بعدم حرمة فلا تصل النوة الى الحد اصلاً وان قلا بالحرمة فاللارم اقامة الدليل على ثبوت الحد فيهما لان الحرمة اهم من ثبوت الحد ونقول :

المشهور كما عن الحدائق وطهارة الشيخ - قده - الحلية وذهب بعض الى الحرمة ونسب ذلك الى جملة من متأخري المتأخريين وعدة ما يمكن الاستدلال به عليها مارواه اريد النرسى في اصله قل مثل ابو عبد الله عليه السلام عن الربيب يدق ويلقى في القدر ثم يصب عليه الماء ويوقد تحته ، فقال : لا تأكله حتى يذهب الثلثان ويبقى الثلث فان النار قد اصابته ، قلت فالزبيب كما هو في القدر ويصب عليه الماء ثم يطبخ ويصفى عنه الماء ؟ فقال : كذلك هو سواء اذا ادت الحلاوة الى الماء فصار حلاً بمزلة العصير ثم نش من غير ان تصبه النار فقد حرم وكذلك اذا اصابته النار باعلاه فقد فسد (١) ورواها العلامة المجلسي - قده - عن نسخة عتيقة وجدتها بحط الشيخ مصور بن الحسن الابى ، والكلام في الرواية تارة من حيث السند واخرى من جهة المتن وثالثة من حيث المعاد والدلالة فيها جهات ثلث :

الجهة الاولى : فيما يتعلق بالسند من جهة وثيقة زيد النرسى وانه هل يكون له اصل ام لا وان المسحة التي وصلت بيد الماقلين عنها كالمجلسي - قده - هل تكون

مطابقة لنسحة لاصل م لا ؟

ام وثيقة ريد ليرسى فالظاهر انه لم يرد في شيء من الكتب الرجالية و تراجم  
بالإضافة اليه مدح ولا قدح ومن اجله ربما يقال بعدم وثوقه لان الموثق عبارة عن كونه  
توثيق في شيء من تلك الكتب مصافاً لى ان الصدوق وشيخه ابن ثوليد لم ينقل عنه  
اصلاً بل ضعفاً كتابه وقالوا : انه موضوع وضعه محمد بن موسى الهمداني .

ولكنه قد حاول العلامة الطباطبائي - فقه - تصحيح سندها استناداً الى ان  
الشيخ قال في حقه : له اصل وقال المحاشي : له كتاب قال : ان تسمية كتابه صلاً  
مما يشهد بحسن حاله واعتبار كتابه فان الاصل في اصطلاح المحدثين من اصحابنا  
بمعنى لكتاب المعتمد الذي لم يشرع من كتاب آخر وليس بمعنى مطلق الكتاب ولهذا  
نقل عن المفيد - فقه - انه قال : صفت الامامية من عهد امير المؤمنين (عليه السلام) الى  
عهد ابي محمد الحسن العسكري (عليه السلام) اربعة اربعاً كتاب تسمى «الاصول» ومعلوم ان  
مصفات الامامية فيما ذكر من المدة تريد على ذلك بكثير كما يشهد به تتبع كتب  
الرجال ، فالاصل انحص من الكتاب ولا يكفي فيه مجرد عدم انراعه من كتاب اخر بل  
لان ان يكون معتمداً .

وقال ايضاً : ان « الاصل » يؤخذ في كلمات الاصحاب مدحاً لصاحبه ووجهاً  
للاعتقاد على مانصته ، وربما يصغفون بعض الروايات لعدم وجدان متنها في شيء  
من الاصول الى ان قال : ان سكوت ابن المصائري عن الطعن فيه مع طعنه في جملة  
من المشايخ يدل على وثاقته حتى قيل : « العالم من رجال الحديث من سلم من  
طعنه » ومع ذلك لم يطعن فيه بل قال ان زيد النرسي وزيد الزرادي قد روي عن ابي  
عبدالله (عليه السلام) وقال ابو جعفر بن بابويه ان كتابها موضوع وضعه محمد بن موسى السمان  
وعلط ابو جعفر في هذا القول فاني رأيت كتبها مسموعة من محمد بن ابي عمير  
انتهى .

وبؤيده ان ابن ابي عمير قد روى عنه وعن كتابه وهو لا يروى ولا يرسل لا عن ثقة مع انه من اصحاب الاجماع الذين اجمعت العصاة على تصحيح ما يصح عنهم مصافاً الى وقوعه في سد رواية كامل الربارة الذي ذكر في دباحته به لا يروى فيه لا عن ثقات الاصحاب ، والى ان الصدوق مع تصحيح كتابه وانكاره كونه له كما عرفت قد روى في العقبة رواية عن ابن ابي عمير عن زيد الرسي مع لثامه في دباحته ، ان لا يورد فيه الا ما كان حجة بيه وبين الله تعالى .

وهذا مما يوجب التردد في نسبة التصحيح والانكار اليه خصوصاً مع ملاحظة ان من جملة الامر دلتى وقت في سد رواية كامل لربارة المنتهية الى زيد الرسي هو على بن بابويه والد الصدوق وشيخ لقميم الذي حاظه الامام العسكري عليه السلام في توقيعه بقوله : يا شيخى ومعتدى فانه كيف يمكن الجمع بين رواية الوالد عنه وبين اعتقاد الولد كونه موضوعاً .

ويمكن المداخلة في جميع ما ذكرناه ثبوت الاصل له لا يستفاد منه لوثاقه بوجه لعدم ظهور هذا العنوان في المعنى المذكور وتحتل قوياً - تبعاً لما تن دأمله - ان يكون الاصل قسماً من الكتاب وقسماً للمصنف نظراً الى ان الاصل عبارة عن الكتاب الموضوع لنقل الحديث سواء كان مسموعاً عن الامام عليه السلام بلا واسطة او معها وسواء كان مأخوذاً من كتاب واصل آحراماً لا ، وسواء كان معتمداً أم لا ، واما المصنف فهو عبارة عن كتاب موضوع لغير نقل لحديث كالتاريخ والتفسير والرجال والكلام وغيرها والشاهد عليه مقابلة المصنف بالاصول في كثير من العبارات وجعل كليهما قسمين من الكتاب في بعضها وقول بعضهم في عدة من الموارد : له اصل معتمد ، وبالجمله لم يظهر كون المراد بالاصل ما ذكر .

واما كون ابن ابي عمير من اصحاب الاجماع فلا بد من بيان المراد من معتد هذا الاجماع المعروف فتقول الاصل في دعوى الاجماع هو ، لكشى في رجاله حيث قال

في تسمية الفقهاء من اصحاب ابى جعفر وابى عبدالله عليهما السلام : «اجمعت العصابة على تصديق هؤلاء الاولين من اصحاب ابى جعفر وابى عبدالله عليهما السلام وانقادوا لهم بالحق فقالوا ائمة الاولين ستة : زرارة و معروف بن خربوذ و بريد و ابوبصير الاسدى والقصيل بن بسير و محمد بن مسلم الطائى قالوا: و ائمة الستة زرارة وقال بعضهم مكان ابوبصير الاسدى ابوبصير المرادى وهوليث ابن البحتري .

وقال في تسمية الفقهاء من اصحاب ابى عبدالله عليه السلام : «اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن هؤلاء وتصديقهم لما يقولون واقرروا لهم بالحق من دون اولئك الستة الذين عددناهم وسميائهم ستة نفر : جميل بن دراج وعبدالله بن مسكان وعبدالله بن بكير وحماد بن عثمان وحماد بن عيسى وابان بن عثمان قتلوا : وزعم ابو اسحاق الفقيه - وهو ثعلبة بن ميمون - ان ائمة هؤلاء جميل بن دراج وهم احدث اصحاب ابى عبدالله عليه السلام :

وقال في تسمية الفقهاء من اصحاب ابى ابراهيم وابى الحسن الرضا عليهما السلام : «اجمع اصحابنا على تصحيح ما يصح عن هؤلاء وتصديقهم واقرروا لهم بالحق والعلم وهم ستة نفر آخر دون الستة نمر الذين ذكرناهم في اصحاب ابى عبدالله عليه السلام منهم يونس بن عبد الرحمن وصعوان بن يحيى يباع السابري ومحمد بن ابى عمير وعبدالله بن المفيرة والحسن بن محبوب واحمد بن محمد بن ابى نصر وقال بعضهم مكان الحسن بن محبوب الحسن بن على بن فضال وفضالة بن ايوب وقال بعضهم مكان فضالة بن ايوب عثمان بن عيسى و ائمة هؤلاء يونس بن عبد الرحمن وصعوان بن يحيى» .

وقد استفاد جماعة من هذه العبارات صحة كل حديث رواه احد هؤلاء اذا صح السند اليه حتى اذا كانت روايته عن هو معروف بالسق فصلا عما اذا كانت روايته عن مجهول او مهمل او كانت الرواية مرسله ومن هذه الجماعة صاحب الوسائل في العائدة السابعة من خاتمة كتابه قال : «وناميك بهذا الاجماع الشريف الذي

قد ثبت نقله وسنده قرينة قطعية على ثبوت كل حديث رواه واحد من المذكورين مرسلًا أو مسندًا ، من ثقة أو ضعيف أو مجهول لاطلاق النص والاجماع كما ترى .  
 هذا والظاهر انه لا مجال لهذه الاستفادة لان مفاد العبارة الاولى مجرد اجماع العصاية على تصديق السنة المذكورين اولا والابقاد لهم بالعقبة والتصديق لا يلزم الاغماص عن روى عنه من جهة المسن والجهالة والارسال لان مرجعه الى عدم كون السنة متهمين بالكذب في نقلهم وروايتهم و من هذا من صحة الرواية التي رووها وان كان الواسطة بينهم وبين المعصوم غير واحد لشرط الاعتماد والحجية .

واما العبارتان الاخيرتان المشتملتان على تصحيح ما يصح عنهم فالظاهر عدم كون المراد بهما امراً زائداً على ما هو مفاد العبارة الاولى بحيث كان مرجعها صاهراً الى ثبوت مزية زائدة لتعبير السنة الاولين مع تصريحه بوقوعهم في الدرجة العليا والمرتبة الاولى بل المراد منهما ما هو مفاد الاولى خصوصاً مع اضافة التصديق بعدهما ولا مجال للتردد في مقام المدح والمزبة بذكر عدم الاتهام بالكذب بالاضافة الى انفسهم بعد الحكم بتصديق من رووا عنه ايضاً كما لا يخفى والانصاف انه لا يستفاد من عبارة معقد الاجماع الا مجرد كونهم صادقين في النقل غير متهمين بالكذب والعرض من نقل الاجماع ثبوت الامتياز لهم بكونهم مورداً للاتفاق على الوثاقة والاعتماد .

هذا ولو فرض كون معقد الاجماع صحة ما يصح عنهم مطلقاً ولو كانت الواسطة فائدة لبعض الحصوصيات المعتبرة فنقول هذا من مصاديق الاجماع المنقول بحبر الواحد وقد قرر في الاصول عدم حجتيه فلا يمكن لنا الاستفادة من هذا الاجماع بوجه هذا كله فيما يتعلق بمحمد بن ابي عمير من جهة كونه من اصحاب الاجماع .

واما من جهة انه لا يروى ولا يرسل الا عن ثقة فنقول الاصل في ذلك ما ذكره الشيخ الطوسي رحمه الله في كتاب «العدة» في البحث عن حجية خبر الواحد قال: واذا

كان احد الراويين مسدداً و لآخر مرسلًا نظري حال المرسل فان كان ممن يعلم انه لا يرسل الا عن ثقة موثوق به فلا ترجيح لغيره على خبره ولاجل ذلك سوت الطائفة بين ما يرويه محمد بن ابي عمير وصموان بن يحيى واحمد بن محمد بن ابي نصر وعبرهم من الثقات الذين عرفوا بانهم لا يروون ولا يرسلون الا عن يوثق به وليس ما اسده غيرهم» وحكى الحكم بهذه التسوية ابصاراً عن النجاشي في ترجمة محمد بن ابي عمير وذكر ان سببها صياح كتبه وهلاكها .

اقول من مراد الشيخ - قده - من هذا الكلام ثبات مرتبة زائدة لهؤلاء غير كونهم من اصحاب الاجماع او ان مراده بيان مشأ الاجماع المذكور وعليه فالحكم لا يختص بالثلاثة المذكورين بل يعم غيرهم من سائر اصحاب الاجماع ؟ فان كان مراده الثاني نظر الى رعه ان مشأ الاجماع هو عدم رواية اصحابه الا عن ثقة موثوق به فقد عرفت ان المزية الحاصلة بسبب الاجماع لا تتجاوز عن اشخاصهم ولا تنسرى الى غيرهم وليس الاجماع باطراً الى حال من يروون عنه اصلاً .

وان كان مراده الاول فبدفعه مضافاً الى استلزامه ثبوت الترجيح لمثل محمد بن ابي عمير على مثل زرارة وهو مما لا يمكن الالتزام به اصلاً انه من بن علم انهم لا يروون ولا يرسلون الا عن ثقة فان كان المنشأ هو تصريحهم بذلك فلامانع منه ولكنه لا شمار في كلامه بذلك ولا في كلام غيره اصلاً ولم يقل عن احدهم ذلك وان كان المنشأ هو التبع فمن يروون عنه فهو لا يدل الاعلى وثاقة من يروون عنه مسدداً واما من روى عنه بسحو الارسال فكيف يمكن استعادة وثاقتهم مع الجهل بهم هذا مع حمص النظر عن ثبوت رواية هؤلاء عن الضعفاء في موارد حكى عن الشيخ نفسه ذكر جملة منها والافلامجال لما ذكر في رواياتهم المسددة ابصاراً كما لا يخفى .

وقد انقدح من جميع ما ذكرنا علم اعتبار مراسيل مثل ابي عمير لامن جهة كونه من اصحاب الاجماع ولامن جهة الدعوى المذكورة من الشيخ - قده -



وما سكوت ابن العصارى فلا دلالة له على التوثيق لانه يمكن ان يكون مستنداً الى الجهل بحاله وعدم الاعلاع على خصوصياته واثبات عدم كونه موضوعاً لا يعيد التوثيق بوجه لان ثبوت الكتاب له وصحة سنداه اليه اعم من الوثاقة .  
فلا يبقى الا الوقوع فى سد كتاب كامل الزبارة وهو لو لم يكن له معارض لم يكن مانع عن الالتزام بوثاقته الا اذا اقتصر ، ثم شايح الثلث من روايات اصل زيد الرسى على حديثين او ثلاث احاديث يدل على عدم اعتمادهم عليه مع كونهم محدثين فى نقل الاحار وجمع الاحاديث والروايات وعليه فلا يثبت وثاقة زيد الرسى بوجه هذا من جهة الشخص .

واما من جهة السحة فانما كون السحة التى بيد المجلس هى النسخة لصحبة المصدقة لكتب زيد الرسى مشكل جداً مع كثرة الفصل الزمانى بينهما ومما يؤيد عدم اعتبار تلك السحة ان صاحب الوسائل - فقه - لم ينقل عنها فى كتابه مع كونها موجودة عنده على ما نقله الشيخ الحبير المتشع لشرعة الاصمهاى - قدس سره - .  
اللهم الا ان يقال ان وجود لاحار المروية فى كتب الاصحاب عن زيد الرسى كتفسير على بن ابراهيم وكامل الزبارة ليعمر بن قولويه وثواب الاعمال للصديق وعدة الداعى لابن مهدي والكافي للكلبى والعتبة باجمعهما فى تلك النسخة يوجب الاطمينان بصحتها ، ودعوى احتمال كون السحة موضوعة وانما ادرج فيها هذه الاحار المنقولة فى تلك الكتب تشبهاً للمدعى وايها ما على انها كتاب زيد واصله بعيدة جداً بعد علم وجود الداعى الى ذلك بوجه .

الجهة الثامنة فى متها وقد وقع فيه الاختلاف قال فى المستدرك بعد نقل الرواية بالسحوالدى ذكرنا . قلت هكذا متن الخرفى نسختين من الاصل وكذا نقله المجلسى - فقه - فيما عندنا من نسخ الحار ونقله فى المستدرك عنه ، ولكن فى كتاب الظهارة للشيخ الاعظم - فقه - تبعاً للجواهر ساقا كذلك : عن الصادق - عليه السلام -

مسئلة ٣ - لاشكال فى ان المسكر قليله وكثيره سواء فى ثبوت الحد بتناوله ولو كان قطرة منه ولم يكن مسكراً فعلاً فما كان كثيره مسكراً يكون فى قليله حد ، كما لاشكال فى الممتزج بعصره اذا صدق اسمه عليه وكان غيره مستهلكاً فيه ، كما لاشكال فى الممتزج بغيره اذا كان مسكراً ولم يخرج بامتزاجه عن الاسكار فعلى كل ذلك حد ، واما اذا امتزج بغيره كالأغذية والأدوية بنحو استهلاك فيه ولم يصدق اسمه ولم يكن الممتزج مسكراً فعلى ثبوت الحد به اشكال وان كان حراماً لاجل نجاسة الممتزج ، فلو استهلك قطرة منه فى مايع فلاشبهة فى نجاسة الممتزج ولكن ثبوت حد المسكر عليه محل تأمل واشكال لكن الحكم بالحد معروف بين اصحابنا . (١)

فى الزبيب يدق ويلقى فى القدرويصب عليه الماء فقال حرام حتى يذهب الثمن وفى الثانى - رى الجواهر - الا ان يذهب ثلثه ، قلت الربيب كما هو يلقى فى القدر قال هو كذلك سواء اذا ادت الحلاوة الى البار فقد فسد ، كلما على نفسه او بلعاء او بالبار فقد حرم حتى يذهب ثلثه . بل فيه نسبة الحبر الى ريد الزراد وزيد الرسى ، ولا يحفى ما فى المتى الذى ساقاه من التحريف والتصحيح والريادة وكذا نسبه الى الزراد .

وقد رواه مثلهما الشيخ الفاضل المتبحر الذى ذكر فى مدحه تفاصيل كثيرة الشيخ سليمان الماحورى البحرانى زميل العلامة المجلسى - قدس - وعديله وعليه لامحال لسة العلط والتصحيح اليه وان طعن على هذا الشيخ الجليل الشيخ المتقدم الشريعة الاصعهانى بما لا ينشئ من مثله اصلاً .

الجهة الثالثة فى دلالتها ولاشكال فى ان معادها الحرمة والتعير بالفساد فى المتى الاول طاهر فيها ايضاً ولكن الحرمة على تقدير ثبوتها لا يستلزم الحد كما عرفت .

(١) فى هذه المسئلة فروع :

الاول : انه لافرق فى المسكر بين كثيره وقليله فى ثبوت الحد بتناوله ولو كان

قطرة منه ولم يكن مسكراً بالفعل لأجل القلة ويدل عليه مضافاً الى انه لا خلاف معتد به فيه بل الإجماع بقسميه عليه - كما في الجوامع - المصنوع المستقيصة بل المتواترة كصحيفة عبدالله بن مسعود قال - قال ابو عبدالله - ع - الحذ في الحمران يشرب منها قليلاً او كثيراً (١) .

وموثقة اسحق بن عمار قال سئلت با عبدالله - ع - عن رجل شرب حسوة خمر قال: يجلد ثمانين جلدة قليلها وكثيرها حرام (٢) وعبر ذلك من الروايات الكثيرة الدالة عليه .

وعن المقنع اذا شرب حسوة من خمر جلد ثمانين وان اخذ شارب النبيذ ولم يسكر لم يجلد حتى يرى سكراناً، وظاهره الفرق بين الحمر والسيد ويمكن لاستدلال التفصيل في النبيذ بصحيفة ابي الصباح الكاظمي عن ابي عبدالله - ع - في حديث قلت ارأيت ان حد شارب السيد ولم يسكر يجلد؟ قال : لا . (٣) وصحيفة الحلبي قال سئلت ابا عبدالله - ع - قلت ارأيت ان اخذ شارب السيد ولم يسكر يجلد ثمانين؟ قال : لا وكل مسكر حرام . (٤) ساء على رجوع الضمير في لم يسكر الى الشارب وعليه فيكون الفعل من الثلاثي المجرد ولكن المحتمل بل الظاهر عود الضمير الى النبيذ والمراد عدم كون النبيذ مسكراً اصلاً وعليه فمعاد لروايتين ان النبيذ غير المسكر لا يوجب ترتب الحد فلا دلالة لهما على التفصيل في النبيذ بين القليل والكثير كما هو المدعى والدليل على عود الضمير الى النبيذ قوله - ع - في الرواية الثانية وكل مسكر حرام ولو كان الضمير راجعاً الى الشارب لكان المناسب التعبير

(١) مثل ابواب حد المسكر الباب الرابع ح - ٣

(٢) مثل ابواب حد المسكر الباب الثالث ح - ٧

(٣) مثل ابواب حد المسكر الباب الرابع ح - ٤

(٤) مثل ابواب حد المسكر الباب الرابع ح - ٥

بقوله وكل من سكر يجب ان يخلد ، وعلى ما ذكرنا لاتصل الموبة الى الحمل على  
التقية لاجل الموافقة للعامة كما عن الشيخ - قدس - بعد نقل الرويتين .  
نعم هنا مرسله للصدوق قال قال ابو جعفر <sup>عليه السلام</sup> اذا سكر من النبيذ المسكر  
ولحم جلد ثمانين (١) . وربما يحكم بطرحها من جهة ارسالها ولكن قد عرفت مرراً  
ان هذا لنحو من الارسال لا يبنى الاعتناء بوجه الارام اما لحكم بعدم ثبوت المهورم  
للقضية الشرطية كما قد حققه فى الاصول واما طرح الرواية من جهة عدم الفتوى  
على طيقها ولوم الصدوق به لانه صرح بعدم الفرق فى لحمين صورة الاسكار  
وعدمه كما فى عبارة المقنع المتقدمة فانقدح انه لا فرق بين القليل والكثير من المسكر  
اصلاً .

الثانى ما اذا تحقق الامتزاج بالغير بحيث صار الغير مستهلكاً فيه وبه لا اشكل  
فيه فى ثبوت الحد لان المفروض بقاء الاسم وصيرورة الغير مستهلكاً فانياً فيه ويتحقق  
شرب الحمر - مثلاً - حقيقة وهو يوجب الحد .

الثالث ما اذا تحقق الامتزاج بالغير بحيث لم يبق الاسم وسموا بحاله بل  
كان وصف الاسكار محموطاً وانياً فلا اشكال فيه ايضاً فى ثبوت الحد بعد فرض ايجاب  
كل مسكره كما تقدم .

الرابع ما اذا تحقق الامتزاج بالغير بحيث صار مستهلكاً فى الغير ولم يبق  
لاسم بحاله وال وصف الاسكار بسبب الامتزاج فهل يجب فيه الحد ام لا وجهان  
المعروف بين الاصحاب هو الثبوت واستشكل فيه المحقق لارديبى بعدم صدق  
اسم شرب الحمر فيما اذا امتزح قطرة من حمر يجب من ماء ولذا لم يحث من حلف  
ان لا يشرب الحل او ياكل الدهن او التمر يشرب الكياح واكل الطييح الذى فيه دهن  
غير متميز واكل الحلوى التى فيها التمر وتبعه على ذلك فى كشف اللثام حيث قل

في مثل الفرس : وان لم يتاوله ما في النصوص من لفظ لشرب فكله اجماعى .  
 واورد عليهم في الجواهر بان المحرم ذاتاً لاس حيث الاسم لا يتفاوت الحال  
 بين قيمه وكثيره بخلاف متعلق اليعين لدى مدار الحكم فيه على صدق لفعل وقوله :  
 قليلها وكثيرها حرام قاص بذلك لعدم التقييد بالشرب وعدم تحديد القيل بشيء فيشمل  
 الجزء ولو يسيراً وكذا ما اشتمل من النصوص على صرب الثمانيين بالبيد والخمر  
 لقليل ، لكثير من غير تقييد بالشرب قال : وبالمجمله فالمسئلة حالية عن الاشكال .  
 ويرد عليه ان لمراد من لمحرم ذاتاً ان كان هو عدم مدحلية العنوان في الحرمة  
 بوجه من الصاهر ان الحكم اما تعلق بالعنوان والامحال لبقائه بعد ارتعاعه فالحرمة  
 مادام كونها حراماً محرمة واذا انقضت خلا وتغير عو بها يرتفع الحرمة لامحالة ولاوجه  
 لقائها ، وان كان معنى لا ينافي المدحلية فالمرصوص في المقام ارتفاع العنوان وزوال  
 الاسم وقوله قليلها وكثيرها حرام يقضى ثبوت الحرمة مادام كون العنوان الذي  
 اصاب اليه القيل محظوظاً بحيث كان الموحود هو قليل للخمر وقد فرض الاستهلاك  
 وعدم بقاء العنوان بوجه فالمسئلة مشككة الا ان يكون هناك اجماع .  
 ثم انه لا اشكال في هذا الفرص في ثبوت الحرمة وعلمه في العنى بحدوث  
 لنحاسة لاحل الملاقات في الممنوح وتحقق الحرمة بذلك ولكن الاستفادة من بعض  
 الروايات عدم كون الحرمة مستندة الى السجاسة وهي صحيحة عبدالرحمن بن  
 لحجاج قال استأذنت لبعض اصحابنا على ابي عبدالله - عليه السلام - فستله عن السيد  
 فقال : حلال ، فقال ، اصلحك الله اما سئلتك عن السيد الذي يجعل فيه لعكر فيقلى  
 حتى يسكر فقال ابو عبدالله - ع - قال رسول الله - ص - كل ما اسكر حرام فقال  
 الرجل ان من عدنا بالعراق يقولون ان رسول الله - ص - عني بذلك القدر الذي  
 يسكره فقال ابو عبدالله - ع - ان ما اسكر كثيره فقليله حرام ، فقال له لرحل : فاكسره

مسئلة ٥ - لو اضطر الى شرب المسكر لحفظ نفسه عن الهلاك او من  
المرض الشديد فشرب لس عليه الحد ، (١)

مسئلة ٦ - لو شرب المسكر مع علمه بالحرمة وجب الحد ولو جهل انه  
موجب للحد ، ولو شرب ما يبعث بخيل انه محرم غير مسكر فاتضح انه مسكر

بالماء ؟ فقال له ابو عبد الله - ع - لا وما للماء يحل الحرام اتق الله ولا تشربه . (١)  
فان قوله : وما للماء يحل الحرام ظاهر في ان الحرمة ليست لاحل المجاسة بل لاجل  
عدم صلاحية الماء لتحليل الحرام الا ان يقال ان المفروض في السؤال هو الكسر بالماء  
وهو لا يشمل صورة الاستهلاك الموجب لارتفاع العوان بالكلية ولكن الظاهر شموله  
لهذه الصورة ايضاً .

ثم على هذا التقدير يمكن جعل الصحيحة دليلاً على ما هو المعروف من  
ثبوت الحد ايضاً في هذا المورد المعروف لان الصحيحة وان كانت باطلة الى  
بيان الحرمة الا انه ليس المراد مجرد الحرمة ولو لم يكن معها حد فان الاستفادة من  
مجموع قولي رسول الله ﷺ المحكيين في الصحيحة ثبوت الحد ايضاً ويؤيده  
جعل النسوبة بين القليل والكثير في الحرمة في رواية اسحق بن عمار المتقدمة في  
القرع الاول دليلاً على ثبوت الحد في شرب حصة من حمر فتدبر .

(١) عدم ثبوت الحد مع الاضطرار الى شرب المسكر لحفظ النفس عن الهلاك  
او المرض الشديد لاجل انه لا حرمة مع الاضطرار وظهور كون الموصوع في دليل  
الحد هو شرب المسكر في صورة الحرمة لان الحد عقوبة للمخالفة وجراء على المعصية  
ولا يترتب على الشرب غير المحرم سيما اذا كان واجباً كما اذا توقف عليه حفظ  
النفس عن الهلاك مع انه يمكن ان يقال باقتضاء حديث الرفع رفع جميع الاثار التي فيها  
الحد لعدم الفرق بينه وبين الحرمة في ذلك .

لم يثبت الحد عليه ، ولو علم أنه مسكر وتخلل أن الموجب للحد ما أسكر بالفعل فشر بقليله فالظاهر وجوب الحد . (١)

مسئلة ٧- يثبت شرب المسكر بالاقراء مرتين ويشتراط في المقر الملوغ والعقل والحرية والاحتياط والقصد ، ويعتبر في الاقرار أن لا يقرن بشيء .  
يحتمل معه جوار شربه كقوله شربت للتداوى أو مكرها ، ولو أقر بحو

(١) في هذه المسئلة فروع :

الاول : لو شرب المسكر مع العلم بالحرمة والجهل بترتب الحد عليه وقد حكم فيه في المتن بثبوت الحد وذلك لتحقيق الموضوع لدليل الحد وهو شرب المسكر مع العلم بالحرمة ولادلالة على اختصاص ترتب الحد بصورة العلم به وليس هو حكم تكليفي يتوقف معلنه على العلم به بل وطبيعة للحاكم لا بد من اجرائها مع ثبوت الموضوع .  
الثاني : لو شرب ما يما بتجبل انه محرم غير مسكر مثل ما اذا كانت الحرمة لاجل المجاسة بسبب الملاقات مع المحسن فانصح انه مسكر وقد حكم فيه في المتن بعدم ثبوت الحد عليه والوجه فيه عدم احراز الموضوع ومجرد العلم بالحرمة لا يوجب تحققه لان الموضوع هو شرب المسكر مع العلم بالحرمة من هذه الحيشة فكما انه في المصاديق المشتبهة لا يكون حد لعدم احراز الموضوع وكذلك هنا بل المقام اولى للعلم بعدم كونه مسكراً كما هو المفروض .

الثالث : لو علم انه مسكر وتخلل ان الموجب للحد ما أسكر بالفعل فشر بقليله وقد استظهر فيه وجوب الحد والظاهر ان المفروض صورة العلم بانه لا فرق بين الكثير والقليل من جهة الحرمة غاية الامر تجبله ان القليل لاجل عدم كونه مسكراً لا يترتب عليه حد واما لو فرض تجبل الحلية في القليل ايضاً فلا وجه لثبوت الحد للجهل بالحرمة وهو رافع له ومما ذكرنا يظهر رجوع هذا الفرع الى الفرع الاول عاية الامر بثبوت الجهل بالترتب في خصوص القليل وعليه فالحكم بثبوت الحد في الاول من دون اشعار بالترديد وثوته في الاخير مع الاشعار به كما يستفاد من التعبير

الاطلاق وقامت قريبة على انه شربه معذوراً ثم يثبت الحد ، ولو اقر بنحو  
الاطلاق ثم ادعى عذراً قبل منه ويدركه عنه الحد لو احتمل في حقه ذلك  
ولا يكفي في ثبوته الرائحة او السكبة مع احتمال العذر (١)

بكلمة الطاهر مما لا يجتمعان فتدبر .

(١) قدام الكلام مكرراً هي انه هل اللارم في مثل المقام مجرد الاقرار ولو  
مرة او انه لا يكفي بذلك بل لا بد من تعدده الا انه يمكن الايراد على المتبادر لخصوصية  
للمقام حيث حكم فيه باعتبار التعدد صريحاً مع الحكم في مثل القذف بان التعدد مقتضى  
الاحتياط بل لا يحلوع وجه مع ان الظاهر انه لا يرق بينهما من هذه الجهة صلا الا ان يكون  
النظر الى ما حكى عن ظاهر المسوط من دعوى الاجماع في المقام ومن الواضح  
عدم حجية الاجماع المقول . واما الحصوصيات المعتمدة في المقر فقد عرفت الكلام  
فيها ايضاً ولا حاجة الى الاعداد اصلاً .

ثم انه يعتبر في الاقرار ان لا يكون مفترئاً بشيء يعتمد معه الجوار كقوله  
شربت للتداوى او مكرهاً والوجه فيه انه - حينئذ - لا يكون اقراراً على النفس بل  
اقرار على تحقق الفعل الجائر وصدور الامر غير المحرم فلم يتحقق منه قرربا المعصية  
الموجبة لترتيب الحد .

ولو اقر بنحو الاطلاق وقامت قريبة معتبرة يعتمد عليها عند العقلاء على تحقق  
الشرب معذوراً وسجو غير محرم لا يثبت الحد لان الاقرار مع تلك القرينة لا يكون  
اقراراً على النفس ومجرد كون اقرار بنحو الاطلاق لا يوجب الاحذبه وقطع النظر عن  
القرينة كما هو ظاهر .

ولو اقر بنحو الاطلاق ثم ادعى عذراً ولو مع الفصل يقبل منه ويدركه عنه الحد  
اذا كان العذر المدعى محتملاً في حقه وممكناً بالاصفة اليه لما مر سابقاً من قول  
دعوى لعذر من المدعى خصوصاً اذا كان موجب الحد ثباتاً باقراره .

ولا يكفي في الثبوت مجرد سكره خلافاً لما حكى عن المعيد - قده - من قوله :



مسئلة ٨ - ويثبت بشاهدين عادلين ، ولا تقبل شهادة النساء منفردات ولا مصصمات ، ولو شهد العدلان بنحو الاطلاق كفى فى الثبوت ، ولو اختلفا فى الخصوصيات كان يقول احدهما انه شرب الفقاع والآخر انه شرب الخمر او قال احدهما انه شرب فى السوق والآخر انه شرب فى البيت ثم يثبت الشرب فلاحد : وكذا لو شهد احدهما بانه شرب عالماً بالحكم والآخر بانه شرب جاهلاً وغيره من الاخلاقات ، ولو اطلق احدهما وقال شرب المسكر وقيد الثاني وقال شرب الخمر فالظاهر ثبوت الحد (١)

وسكره بينة عليه انه شرب المحمور ولا يرتقب لذلك اقرار منه فى حال صحوه به ولا شهادة من غيره عليه . فان السكر وان كان كاشعاً عن الشرب الا انه ليس بنية على الشرب المحرم فانه من المحتمل ثبوت العذر له فى ذلك ولا جله لا يكفى فى الثبوت الرائحة او المكهة وان حكى عن ابى حنيفة الاكتفاء بمجرد الرائحة ولكنه فى غاية الضعف لما ذكرنا .

(١) اما اصل الثبوت شاهدين عادلين فلمعوم ما دل على اعتارهما وحجيتهما فى الموضوعات ولم يرد فى المقام دليل على خلافه . واما عدم قبول شهادة النساء مطلقاً فقد تقدم الكلام فيه مفصلاً وعرفت ان مقتضى التحقيق هو القبول فى صورة الانضمام لا مطلقاً بل خصوص القدر المتيقن منه ولا ربه فى المقام الاكتفاء بشهادة رجل وامرأتين .

ولو شهد العدلان بنحو الاطلاق ولم تكن شهادتهما مقرونة بذكر الخصوصيات من حيث الجنس والزمان والمكان وغيرها يكفى فى الثبوت لو لم يتحقق ادعاء العذر من المشهود عليه ادعاء محتملاً فى حقه والاف لظاهر قبول الادعاء ودرء الحد كما عرفت فى صورة الاقرار .

ولو اختلفا فى الخصوصيات سواء كان راجعاً الى جنس ما شربه او الى محل

مسئلة ٩ - الحد فى الشرب ثمانون جلدة كان الشارب رجلاً او امرأة ،  
والكافر اذا تظاهر بشربه يحد واداً استتر لم يحد واداً شرب فى كمالهم  
وبيعهم لم يحد (١) .

الشرب اوالى حال المكلف من حيث العلم والجهل اوالى غيرها من الخصوصيات  
الآخر فالظاهر عدم الثبوت فانه وان كان التعرض للخصوصيات غير معتبر فى الشهادة  
ولا يلزم على الشاهد الاشارة اليها لانه مع التعرض وثبوت الاختلاف يتحقق ما  
موضوعان قام على كل واحد منهما شهادة واحد وهى لا تكفى فى مقام الاثبات ضرورة  
ان الشرب فى السوق امر والشرب فى البيت امر اخر ومجرد اشتراكهما فى اصل  
الشرب لا يوجب انطاق الشهادة عليه كما فى سائر الموارد مثل ما اذا شهد شاهد بان  
ريداً قتل عمرواً والاخر يانه قتل بكرة فان هذا المحوم الشهادة لا يكفى للاثبات .  
نعم لو لم يكن بينهما اختلاف كما اذا تعرض احدهما لبعض الخصوصيات ولم  
يتعرض الآخر له فالظاهر ثبوت الحد كما فى المثال المذكور فى المتن ضرورة انه  
لامعايرة بين المطلق والمقيد ولذا يحمل الاول على الثانى فى مثل الروايات نظراً  
الى خروجهما عن عنوان التعارض والاختلاف بالكلية .

(١) اما كون الحد ثمانين جلدة فقد قال فى الجواهر : بلاحلاف اجده فيه  
بل لاجماع بقسميه عليه بل المحكى منهما مستفيض او متواتر كالصوص . لكن فى  
صحيحة الحلبي عن ابي عبدالله عليه السلام قال قلت له اريت لبي بن ربيعة كيف كان يصرب  
فى الحمر؟ قل كان يصرب بالعدل ويزداد اذا اتى بالشارب ثم لم يرل الناس يريدون  
حتى وقف ذلك على ثمانين اثار بذلك على "عليه السلام" على عمر فرصى بها (١) ومنها  
رواية ابي بصير عن ابي عبدالله عليه السلام (٢) وفى رواية زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال:  
قال : ان علياً عليه السلام كان يقول ان الرجل اذا شرب الخمر سكر و اذا سكر هذى

(١) تل ابواب حد المسكر الباب الثالث ح - ٣

(٢) تل ابواب حد المسكر الباب الثالث ح - ١

واذا هدى اقترى فاجلدوه حد الممترى (١) وطاهرها عدم تحقق الحد مع عدم صلور الافتراء منه الا ان يحمل ذلك على بيان الحكمة بملاحظة تحققها غالباً .

وقال فى الجواهر : « دل فى المسالك : روى العامة والخاصة ان النبى ﷺ كان يصرب الشارب بالأيدي والعال ولم يقدره بعدد فلما كان فى زمن عمر استشار امير المؤمنين عليه السلام فى حده فاشار عليه بان يضرب ثمانين معلاله بانه اذا شرب سكر و اذا سكر هدى واذا هدى اقترى فجلده عمر ثمانين وعمل بمصونه اكثر العامة وذهب بعضهم الى اربعين مطلقاً لما روى ان الصحابة قدروا ما فعل فى زمانه ﷺ بأربعين وكان التقدير المزبور عن امير المؤمنين عليه السلام من التمويض الجدر لهم . ومن الغريب ما فى كتاب الاستماعة فى بدع الثلاثة من ان جلد الشارب الثمانين من بدع الثانى وان الرسول ﷺ جعل حده اربعين بالعال العربية وجرائد النحل باجماع اهل الرواية وان الثانى قال : « ذاك سكر اقترى واذا اقترى حد حد الممترى » .

وكيف كان الاحلاف ولا اشكال بمقتضى النص والفنوى فى كون الحد ثمانين جلدة من دون فرق بين ان يكون الشارب رجلاً وامراً واما الكافر فقد فصل فيه فى المتن بين صورة النظار وصورة الاستتار بثبوت الحد فى الاولى دون الثانية والوجه فيه دلالة الروايات عليه .

ومنها : موثقة ابي بصير عن احدهما عليه السلام قال : كان على الصلاة يصرب فى الحمر والنبيد ثمانين الحمر والعبد واليهودى والنصرانى قلت وما شأن اليهودى والنصرانى ؟ قال ليس لهم ان يطهر واشربه يكون ذلك فى بيوتهم (٢) وروى فى الوسائل بعد هذه الرواية رواية اخرى لابي بصير ولكن الظاهر عدم كونها رواية اخرى كما اشرنا الى مثل ذلك مراراً .

ومنها : رواية محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام قال قضى امير المؤمنين عليه السلام

(١) ثل ابواب حد المسكر الباب الثالث ح - ٤

(٢) ثل ابواب حد المسكر الباب السادس ح - ١

مسئلة ١٠ - يصرب الشارب على ظهره وكعبه وسائر جسده ويبقى وجهه ورأسه وفرجه ، والرجل يضرب عرباناً ماعدا العورة قائماً والمرأة تصرب قاعده مربوطة في ثيابها ، ولا يقام عليهما الحد حتى يفيقا (١)

ان يجلد ليهودي والنصراني في الحمر والسيد المسكر ثمانين جلدة اذا اظهر واشربه في مصر من اصاب المسلمين وكذلك المجوس ولم يعرض لهم اذا شربوها في مشارلهم وكاسهم حتى يصيرين لمسلمين (١) ومثلهما بقداطلاق بعض الروايات مثل رواية بي المعراعي ابي بصير عن ابي عبدالله عليه السلام قال كان علي عليه السلام يحصد الحر والعبد واليهودي والنصراني في الحمر ثمانين (٢) ولا يبعد اتحادها مع روايتي ابي بصير المتقدمتين .

ثم نلاحظ ان هذا التفصيل اما هو في مورد الدسي لان رفع اليد عن الحد في صورة الاستدراك هو مقتضى المصالحة معهم على ان يشربوها في مثل بيوتهم واما لحربي فالظاهر ثبوت الحد عليه مطلقاً وان حكى عن لقواعد وكشف اللثام انه لا حد على الحربي وان تظاهر بشرها لان الكفر اعظم منه نعم ان افسد بذلك ادب يديره الحاكم ولكنه ممدوح بعموم الادلة الواردة في الحد وكونهم مكفبين تنصم لاحكام (١) كيفية صرب الشارب للمسكر على ما هو مقتضى المتن هي كيفية صرب الزامى المتقدمة مع ان المستند الوحيد في تقدم هي صحيحة ابي بصير في حديث قال : سئلته عن السكران والرامي قال يجلد بالسياط محتردين بين الكتفين واما الحد في القذف فيجلد على ما به صرياً بين الصربين (٣) ومقتضاها بحسب الظاهر اشتراكهما في التجريد وكون الصرب بين الكتفين فان اسعد بهما الاشتراك في جميع الحصصيات يحمل بين الكتفين على كونه احد المواضع وانه لاحصوية فيه اصلاً

(١) ثل ابواب حد المسكر الباب السادس ح - ٣

(٢) ثل ابواب حد المسكر الباب السادس ح - ٤

(٣) ثل ابواب حد المسكر الباب الثامن ح - ١

مسئلة ١١ - لا يسقط الحد بعروض الجنون ولا بالارتداد فحد حال  
جنونه وارتداده (١)

مسئلة ١٢ - لو شرب كراراً ولم يحد خلالها كفى عن الجميع حد واحد  
ولو شرب فحد قتل فى الثالثة وقبل فى الرابعة (٢)

واللازم - حيثند - الالتزام بكون الصرب فى الشرب يجب ان يكون اشد مراتب الضرب  
كما فى باب الرنا مع انه لم يقع التصريح بهذه الجهة فى الكلمات وان كانت المقابلة  
مع القذف فى الرواية والحكم بان الصرب فيه هو ما بين الصربين تقتضى ذلك وان  
لم يستعمل فى الرواية الاشتراك فى جميع الخصوصيات والاروم - حيثند - الاقتصار  
على خصوص بين الكهين وقيام الدليل فى باب الرنا على حوار الصرب على جميع  
المواضع عدا ما استثنى لا يقتضى الحكم به فى المقام ايضاً .

وبالجملة استفادة الاشتراك المطلق من الرواية مشكلة نعم تدل الرواية على  
خلاف ما حكى عن الميسوط من انه لا يجرى عن ثبانه لان النبى -ص- امر بالصرب  
ولم يأمر بالتجريد فان دلالة الرواية الصحيحة على لزوم التجريد تكفى لاثباته.

ثم انه ذكر فى الحواشر بعد نقل الرواية : ويسعى ان يفرق على سائر بدنه ليدوق  
المقوبة ما سرى فيه المشروب كما روى عن على - عليه السلام - من قوله للجناد : اعط  
كل عصو حقه، والتعبير بـ «يسعى» ثم الاستدلال بالرواية طاهر فى عدم استفادة الوجوب  
منها او عدم شمولها لغير موردها بالدلالة اللفظية مع ان طاهر مثل المتن وجوب  
التعريق . واما اجراء الحد بعد الافاقة فلتوقف حصول فائدته وهى الانزجار عنه ثانياً  
عليها كما لا يخفى .

(١) الوجه فى عدم السقوط واضح لان مقتضى اطلاق ادلة الحدود ذلك  
وقياس المجنون على السكران الذى لا يحد حتى يفتق مع الفارق .

(٢) فى هذه المسئلة قرعان :

احدهما انه لو تحقق الشرب مراراً ولم يتحلل حد بينها يكفى حد واحد عن

الجميع من دون فرق بين اتحساد جنس المشروب واحتلافه والظاهر انه لاحلاف فيه كما فى الجواهر والوجه فيه ان التعدد لا يوجب تحقق موضوع آخريل الموضوع وهو شرب المسكر - مثلاً - محفوظ مع التعدد فكما انه لافرق بين القليل والكثير كذلك لافرق بين الواحد والمتعدد وهذا من دون فرق بين ان يكون ثبوت الجميع قبل الحد او كان ثبوت بعضها بعد الحد ولكن كان وقوعه وتحققه قبل الحد كما اذا قامت البينة يوم الخميس على انه شرب المسكر يوم السبت فاجرى عليه الحد ثم قامت البينة على انه شربه يوم الاحد ايضاً فان الظاهر عدم ترتب الحد على هذه البينة لان مقتضاها تحقق الشرب قبل الحد كما لا يحمى .

ثانيهما انه اذا حدد مرتين قتل فى الثالثة ولا تنتظر الرابعة وفاقاً للمشهور شهرة عظيمة بل على الغنية الاجماع عليه ولكن حكى عن الشيخ - قده - فى الحلاف والمبسوط والصندوق فى المقنع انه يقتل فى الرابعة وماله الى العلامة وولده والشهيد . ومستند الرابعة يرجع الى ان الزنا اعظم من شرب المسكر ولذا يجلد الزانى مائة جلدة مع ان القتل فيه اما هو فى الرابعة كما عرفت فمن البعيد ان يكون فى الشرب فى المرة الثالثة .

والى السوى الذى حكى عن الحلاف الاستدلال به من قوله قوله : من شرب الحمر فاجلدوه ثم ان شرب فاجلدوه ثم ان شرب فاجلدوه ثم ان شرب فاقتلوه . (١) والى الرواية المرسلة التى رواها الصندوق فى الفقيه من قوله : وروى انه يقتل فى الرابعة . (٢)

ولكى الروايتين مرسلتان والمقايضة مع الزنا لانهص فى مقابل الروايات المستفيضة بل المتجاوزة عن حد الاستعاضة الدالة على ثبوت القتل فى الثالثة اما

(١) سنن البيهقى ج - ٨ ص ٣١٤

(٢) تل ابواب حد المسكر الباب الحادى عشر ج - ٩

داعوم واما فى الحمر واما فى سائر المسكرات ولا بأس بقتل بعضها فنقول اما ما يدل  
بندحو العموم فمثل :

صحيفة يونس عن ابي الحسن الماصى - عليه السلام - قال اصحاب الكباثر كلها  
اذا اقيم عليهم الحدود مرتين قتلوا فى الثالثة . (١)

واما ما ورد فى الخمر فمثل صحيفة سليمان بن خالد عن ابي عبدالله عليه السلام  
قال : قال رسول الله ﷺ من شرب الحمر فاجلدوه ، فان عاد فاجلدوه ، فان عاد  
الثالثة فاقتلوه . (٢)

وصحيفة ابي عبيدة عن ابي عبدالله - عليه السلام - قال : من شرب الخمر فاجلدوه  
فان عاد فاجلدوه فان عاد فاقتلوه . (٣)

وموثقة ابي بصير عن احدهما - عليهما السلام - قال : من شرب الحمر فاجلدوه فان عاد  
فاجلدوه فان عاد فاقتلوه . (٤)

وصحيفة جميل بن دراج عن ابي عبدالله - عليه السلام - انه قال فى شارب الخمر  
اذا شرب ضرب فان عاد ضرب فان عاد قتل فى الثالثة . (٥)

قال الكلينى بعد نقل الرواية قال جميل وروى عن بعض اصحابنا انه يقتل  
فى الرابعة قال ابن ابي عمير كان المعنى ان يقتل فى الثالثة ومن كان انما يؤتى به  
يقتل فى الرابعة .

وقال المجلسى - فقه - فى المرأة فى شرح قول ابن ابي عمير : لعل المعنى  
ان لم يؤت به الى الامام واتى به فى الرابعة او فرغى الثالثة فأتى به فى الرابعة يقتل

(١) تل ابواب حد المسكر الباب الحادى عشر - ٢

(٢) تل ابواب حد المسكر الباب الحادى عشر - ١

(٣) تل ابواب حد المسكر الباب الحادى عشر - ٢

(٤) تل ابواب حد المسكر الباب الحادى عشر - ٥

(٥) تل ابواب حد المسكر الباب الحادى عشر - ٦

فى الرابعة فقله : فى الرابعة متعلق بيؤتى به ويقتل على التاراع .

واما ماورد فى سائر المسكرات فصحيحة ابى الصباح الكمانى عن ابى عبد الله عليه السلام قل كل مسكر من الاشربة يجب فيه كما يجب فى الحمر من الحد . (١)  
فان اطلاق الحد يشمل الجلد فى المرتين والقتل فى الثالثة كما لا يحفى .

ورواية اخرى لابى الصباح الكمانى قال : قال ابو عبد الله عليه السلام كان السبي عليه السلام  
اذا اتى بشارب الحمر صربه فان اتى به ثابته صربه فان اتى به ثالثة صرب عنقه ،  
قلت السبيذ قال : اذا اخذ شاربه قد امتشى صرب ثمانين قلت ارايت ان اخذته ثانية  
قال اضربه قلت فان اخذته ثالثة قال : يقتل كما يقتل شارب الحمر . (٢)

ورواية سليمان بن خالد قال : كان امير المؤمنين عليه السلام يجلد فى النبيذ المسكر  
ثمانين كما يضرب فى الحمر ويقتل فى الثالثة كما يقتل صاحب الخمر . (٣) وغير  
ذلك من الروايات الدالة عليه .

(٢) قل ابواب حد المسكر الباب السابع ح - ١

(٢) قل ابواب حد المسكر الباب ، الحادي عشر ح - ١١

(٣) قل ابواب حد المسكر الباب الحادي عشر ح - ١٣



## القول في احكامه وبعض اللواحق

مسئلة ١- لو شهد عدل بشربه والاخر بقيته وجب الحد سواء شهدا من غير تاريخ، او بتاريخ يمكن الاتحاد، ومع عدم امكانه لا يحد، وهل يحد اذا شهدا بقيته فيه اشكال . (١)

(١) الحكم بوجود الحد في الفرع الاول هو المشهور بل لم ينقل الخلاف فيه اصلا بل عن السرائر والتفريح وظهر الخلاف الاجماع عليه والاصل فيه رواية الحسين بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام عن أبيه عليه السلام قال : اتى عمر بن الخطاب بقدامة ابن مطعم وقد شرب الخمر فشهد عليه رجلان احدهما حصي وهو عمرو التميمي والاخر المعلى بن الحارود فشهد احدهما انه رآه يشرب ، وشهد الاخر انه رآه يقيء الخمر فارسل عمر الى ناس من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله فيهم امير المؤمنين عليه السلام فقال لامير المؤمنين عليه السلام ما تقول يا ابا الحسن عليه السلام فانك الذي قال له رسول الله صلى الله عليه وآله : است اعلم هذه الامة واقصاها بالحق فان هذين قد اختلفا في شهادتهما قال : وما اختلفا في شهادتهما ، وما قاءها حتى شربها الحديث . (١) وصعب السد على تقديره متجبر بالفتوى على طفقها والاستناد اليها وهي الاصل في هذه المسئلة فلا اشكال في هذا الفرع .

(٢) ثل ابواب حد المسكر الباب الرابع عشر ح ١ -

مسئلة ٢ - من شرب الخمر مستحلاً لشربها اصلاً وهو مسلم استتب فان  
 تاب اقيم عليه الحد وان لم يتب ورجع انكاره الى تكذيب النسي - ص -  
 قتل من غير فرق بين كونه ملأً او فطرياً ، وقيل حكمه حكم المرتد لا يستتاب  
 اذا ولد على الفطرة بل يقتل من غير استنابة والاوّل اشبه ، ولا يقتل مستحل  
 غير شرب الخمر من المسكرات مطلقاً بل يحد بشره خاصة مستحلاً كان له  
 او محرماً ، وباع الخمر يستتاب مطلقاً فان تاب قتل منه وان لم يتب ورجع  
 استحلاله الى تكذيب النسي - ص - قتل ، وباع ماسواها لا يقتل وان باعها  
 مستحلاً ولم يتب . (١)

واما اذا شهدا بفيه فقد استشكل في ثبوت الحد فيه في المنى تبعاً للماصل  
 وابن طائوس وهويشاً من جريان التعليل المذكور في الرواية وهو كشف القىء عن  
 الشرب في هذه الصورة فكأنهما شهدا بشربه وحكى عن الشيخ التصريح بذلك بل  
 عن بعض دعوى الشهرة عليه ومن ان القىء وان كان انما يكشف عن الشرب لكنه  
 لادلالته على وقوعه محرماً لاحتمال الاكراه ولو على بعد فيدري الحد للشبهة وقد دفع  
 هذا الاحتمال المحقق في الشرايع بقوله : ولعل هذا الاحتمال يندفع بانه لو كان  
 واقعاً لدفع به عن نفسه .

والظاهر انه لا فرق بين الشهادة بالقىء وبين الشهادة بالشرب فكما ان الشهادة  
 بالشرب انما يعتمد عليها في الحكم بوجوب الحد اذا لم يقع من المشهود عليه  
 ادعاء العذر المحتمل في حقه كالاكراه والاضطرار والتداوى فكذلك الشهادة بالقىء  
 انما يترتب عليها الاثر في هذه الصورة ولا يكون الحكم في الرواية على خلاف القاعدة  
 حتى لا يجوز التعدى من موردها الى غيره .

(١) تشمل هذه المسئلة على فروع متعددة :

الاول من شرب الخمر مستحلاً لشربها وهو مسلم وفيه قولان كما في المتن  
 والاول محكى عن المقنعة والنهاية والجامع بل عن اتباع الشيخين بل عن العلامة

في المختلف الميل اليه والثاني عن التثني بل المتأخرين كما في المسالك والمحقق في الشرايع اختار القول الاول ولكنه بعد نقل القول الثاني قال وهو قوي والعمدة في هذا الفرع وجود روايتين :

احدهما ما رواه المفيد في الارشاد قال : روت العامة والخاصة ان قدامة بن مطعون شرب الحمر فاراد عمر ان يحده فقل لا يجب على الحد ان الله يقول : ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا . ( ١ ) فدرء عمر عنه الحد فبلغ ذلك امير المؤمنين عليه السلام فمشى الى عمر فقال ليس قدامة من اهل هذه الآية ولا من سلك سبيله في ارتكاب ما حرم الله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات لا يستحلون حراماً فارود قدامة فاستبشه مما قال فان تاب فاقم عليه الحد وان لم يتب فاقتله فقد حرح من الملة فاستيفظ عمر لذلك وعرف قدامة الحر فظهر التوبة والاقلاع فدرء عنه القتل ولم يدركه فحده فقال لعلي عليه السلام اشر على فقال حده ثمانين جلدة ان شارب الحمر اذا شربها سكر واذا سكر هذى واذا هذى اترى فجلده عمر ثمانين جلدة . ( ٢ )

الثانية : صحيحة عبد الله بن سنان قال : قال ابو عبد الله عليه السلام الحد في الحمر ان يشرب منها قليلاً او كثيراً ثم قال اتى عمر قدامة بن مطعون وقد شرب الحمر وقامت عليه البسمة فمثل علياً عليه السلام فامر به ان يحلده ثمانين فقال قدامة : يا امير المؤمنين ليس على حد من اهل هذه الآية : ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا ، فقال علي عليه السلام لست من اهلها ان طعام اهلها لهم حلال ليس يأكلون ولا يشربون الا ما احل الله لهم ثم قال علي عليه السلام : ان الشارب اذا شرب لم يدرك ما يأكل

(١) سورة المائدة آية ٩٣

(٢) تل ابواب حد السكر الباب الثاني ح - ١

ولا ما يشرب فاجلدوه ثمانين جلدة . (١)

وعبر حنفى ان قصة قدامة كانت قصة واحد قوام المستعاد من الرواية الثانية التى هى صحيحة ان استدلال قدامة بالاية المذكورة فيها اسما كان لفى وجوب الحد عن مثله من دون ان يكون مستحلاً للشرب وجواب الامام عليه السلام يرجع الى ان الطعام الذى نفى الجراح فيه هو الطعام لحلال ففى الحقيقة كان منشأ توهم قدامة راجعاً الى ان الاية تعمى ترتب الحد وان كان الطعام محرماً ومن الظاهر ان الحكم فى مثله هو وجوب الحد دون القتل وقد مر فى بعض المسائل المتقدمة انه لا يشترط فى الحكم بوجوب الحد علم الشارب بذلك بل المعتبر هو العلم بثبوت الحرمة فى الشريعة وبذلك على ما ذكرنا عدم وقوع التعرض للاستتابة فى هذه الرواية ففى الحقيقة لا ترتبط الرواية بمسئلة الاستحلال اصلاً .

واما الرواية الاولى فهى صحيحة فى تحقق الارنداد بسبب الاستحلال ولزوم الاستتابة والقتل بعدها اذا لم ينب و - حيث - يقع الكلام بعد اختلاف الرويتين فى نقل قصة واحدة فى لروم الاحد بالرواية الاولى مع كونها مرسله وان لم يبلغ مرتبة الارسال فيها الى مثل قوله : روى وعدم ثبوت الشهرة الجارية للضعف اولروم الاحد بالرواية الثانية مع كونها صحيحة معتبرة وعدم كونها مخالفة للاصول والقواعد والظاهر انه لا يبقى مجال مع هذا الوصف للاتكاء على الرواية الاولى المخالفة للقاعدة من جهة الحكم بالاستتابة فى المرتد الفطرى ابصاراً مع انه يقتل من دون استتابة هذا من ان اللازم ان يكون الحكم فيمن استحل الحمر من دون شرب اشد ممن شربها مستحلاً اذا كان مرتداً فطرياً لان الظاهر عدم التعدى عن مورد الرواية الى المستحل مع دون شرب والرجوع فيه الى القاعدة المقنصية للقتل من دون استتابة فيلزم ان يكون اشد ، هذا مضافاً الى ان الاستناد اليها لاطلاق الحكم فى الفطرى محل

نظراً لما كان أن يكون ارتداده في مورد الرواية عن ملة ، وإلى أن الظاهر أن الاستحلال الموجب للارتداد والخروج عن الملة هو ما كان راجعاً إلى تكذيب النبي ﷺ وانكار الرسالة ومن المعلوم أن استحلال قدامة على فرضه لم يكن كذلك .

وبالجملة إذا كان مدرك المسئلة هي الرواية فقد عرفت حالها وأنه لا يثبت بها ما اتفق به الشيخان ومن تبعهما وإذا كان المدرك هو ما كان الشبهة فما لفرق بين المقام وبين سائر موارد انكار الصروري الذي لا يحكم فيه بالاستتانة في المرتد الفطري نعم لو كان منشأ الشبهة هو قرب العهد بالاسلام أو بعد بلده عن بلاد الاسلام يقل مطلقاً ولو في غير المقام وبذل عليه في المقام رواية ابن بكير عن أبي عبد الله عليه السلام قال شرب رجل الحمر على عهد أبي بكر فرفع إلى أبي بكر فقال له اشربت حمراً ؟ قال نعم قال : لم وهي محرمة قال : فقال له الرجل اني اسلمت وحسن اسلامي ومسرلي بين طهراني قوم يشربون الحمر ويستحلون ولو علمت انها حرام اجتستها فالتفت ابو بكر الى عمر فقال : ما نقول في امر هذا الرجل ؟ فقال عمر : معصية وليس لها الا ابو الحسن فقال ابو بكر ادع لنا علياً فقال عمر : يؤتى الحكم في بينة فقام والرجل معها ومن حصرهما من الناس حتى اتوا امير المؤمنين عليه السلام فاخبراه بقصة الرجل وقص الرجل قصته فقال : ابعثوا معه من يدور به على مجالس المهاجرين والانصار من كان تلاعبه آية التحريم فليشهد عليه ، ففعلوا ذلك به فلم يشهد عليه احد بأنه قرء عليه آية التحريم فحلى مسيله فقال له : ان شربت بعدها اقما عليك الحد . (١)

الفرع الثاني من شرب غير الخمر من سائر المسكرات مع الاستحلال وقد حكم فيه في المتن بأنه لا يقتل وأشار بقوله مطلقاً الى عدم الفرق بين سائر المسكرات خلافاً لما حكى عن الحلبي من الحكم بكفر مستحل الفقاع ووجوب قتله والوجه

فى عدم القتل فى هذا الفرع وصوح ثبوت الاختلاف بين فقهاء المسلمين فى حرمة غير الخمر من سائر المسكرات وعدم كون حرمة ضرورية حتى يكون ابتكارها انكاراً للضرورى فترى الحنفى يعتقد اباحة شرب النيد ويستحله وفى محكى المسالك : قال الحنفى المعتقد اباحتها بعد على شربها ولا يكفر لان الكفر محض بما وقع عليه الاجماع وثبت حكمه ضرورة من دين الاسلام وهو منتهى فى غير الخمر .

ولكن يشكل الحكم ثبوت الحد عليه فى صورة الاستحلال لانه مع العلم بعدم الحرمة والعرض معذوريته لكون المسئلة غير ضرورية لانكون الحرمة بالاصافة اليه فعلية ولا تتحقق بنظره معصية فلامجال لاجراء الحد عليه نعم لو كان الاستحلال مقروناً بالقطع بالحرمة وقيام الحجة عليها يثبت الحد .

الفرع الثالث: من باع الخمر مستحلاً ويطهر من المش انه يجزى عليه حكم شرب الخمر مستحلاً من دون فرق الا فى عدم ثبوت الحد ها بعد التوبة لعدم ترتب الحد على بيع الخمر والا فى اطلاق الحكم بالاستتابة هنا الظاهر فى الاستتابة مع عدم الاستحلال ايضاً وكونه محرماً له كما ان الظاهر انه لا فرق بنظر المش ها ايضاً بين الملى والعطرى .

والذى يقتضيه الطر بعد عدم وجود نص فى المقام استفادة حكمه مما ورد فى الشرب مستحلاً من الرواية المتقدمة نظراً الى انه اذا لم يكن الشرب مع الاستحلال موجباً للحكم بالقتل قبل الاستتابة وعدم التوبة فالبيع كذلك يكون بطريق اولى لان حرمة الشرب ضرورية كما عرفت وليست حرمة البيع كذلك .

ولكن يرد عليه - حيثئذ - انه لامجال بناء على ذلك لاجراء الاستتابة فيما اذا كان محرماً له لان حكمه - حيثئذ - التعرير كما فى اوتكاب مثله من المحرمات والعمدة ما ذكرنا من عدم نهوض الرواية لاثبات الحكم فى مسئلة الشرب حتى يحكم بثبوت فى البيع بطريق اولى بل اللزم استفادة حكمه من القواعد وان كان يظهر

مسئلة ٣ - لو آاب الشارب عنه قبل قيام البسة عليه بشره سقط عنه الحد، ولو آاب بعد قيامها لم يسقط وعليه الحد، ولو آاب بعد الاقرار فلا يبعد تحيير الامام في الاقامة والعفو والاحوط له الاقامة . (١)

من المسالك انه موضع وفاق حيث قال: «بيع الحمر ليس حكمه كشره فان الشرب هو المعلوم تحريمه من دين الاسلام كما ذكر واما مجرد البيع فليس تحريمه معلوما ضرورة وقد يقع فيه الشبهة من حيث انه يسوغ تناوله على بعض وجوه الضرورات كما سلف فيعترف اعله ويستتاب ان فعله مستحلا فان آاب قبل منه وان اصر على استحلاله قتل حداً وكأنه موضع وفاق وما وقتت على نص بقضيه» .

ون كانت المسئلة اجماعية فاللزام الالتزام بها والا فمقتضى القواعد التفصيل بين المستحل والمحرّم والحكم بثبوت التعزير في الثاني وثبوت الحد اى القتل في الاول مع رجوع استحلاله الى تكذيب النبي ﷺ وان لم يكن ضرورياً لان الملاك في الارتداد هو تكذيب النبي ﷺ فكلما رجع اليه بترتب عليه ذلك مع الالتفات اليه والالتزام به من دون فرق بين ان يكون ضرورياً وبين غيره ومن هاهنا يحكم بكفر من سمع عن النبي ﷺ شيئا مع العلم مراده فكذبه في ذلك وان لم يكن ذلك الامر من ضروريات الاسلام .

الفرع الرابع: من باع غير الحمر من سائر المسكرات وقد حكم فيه في المتن بأنه لم يقتل وان كان مستحلا ولم يتب والوجه فيه واصح بملاحظة ما ذكرنا في الفرع الثاني . (١) اما التوبة فيما اذا تمت الشرب بالبسة فلفصيل في حكمها من جهة وقوعها قبل قيامها يسقط عنه الحد ووقوعها بعده فلا يسقط فقد تقدم البحث فيه في باب الرنا ولا حاجة الى الاعادة .

واما التوبة بعد الاقرار فالمشهور كما في المسالك ان الامام مجبر فيها بين العفو والاستيفاء كما في بابي الزنا واللواط والمحكى عن ابن ادريس بل عن المبسوط والحلاف تحتم الاستيفاء ها وعدم ثبوت التخير وقال المحقق في الشرايع بعد نقل

مسئلة ٣ - من استحل شيئاً من المحرمات المجمع على تحريمها بين المسلمين كالمية والدم ولحم الخنزير والرباقان ولد على الفطرة يقتل ان رجع انكاره الى تكذيب السي - ص - او انكار الشرع والا فيعزر، ولو كان انكاره لشبهة ممن صحت في حقه فلا يعرر نعم لورفعت شهادته فاصر على الاستحلال قتل لرجوعه الى تكذيب السي - ص - ولو ارتكب شيئاً من المحرمات غير ما قرر الشارع فيه حداً عاماً بتحريمها لاستحلالاً عز سواء كانت المحرمات من الكماثر او الصغائر. (١)

هذا القول : وهو الاظهر وعن التحرير انه قوى والوجه في التردد في المقام عدم ورود نص فيه يقتضي التخيير او التعيين نعم مقتضى ادلة حد الشرب في نفسها تعيين الاستيفاء ومن حكم بالتخيير في المقام فقد استند الى الاولوية المتحققة هنا بالاصافة الى الزنا فانه اذا لم يكن هناك الاستيفاء متعباً مع كونه اعظم فهما اولى ومن حكم بتعيين الاجراء فقد استند اولا الى عدم ثبوت التخيير هناك الا في خصوص لرجم دون الجلد وثانياً الى بطلان القياس ولكن الظاهر كما مر ثبوت التخيير في الجلد ايضاً واستفادة حكم المقام تشأ من الاولوية ولا يثبت على القياس الا ان يناقش فيها بمهما نظراً الى ان الرنا امر يكون مقتضى القوة الشهوية والغريزة الجنسية الباعثة على ارتكابه ومن الممكن وقوع تسهيل فيه من هذه الجهة بخلاف شرب المسكر الذي لا يكون في النفس داع قوى وباعث محرك على ارتكابه ولعله لاجل ما ذكر احتياط في المتن الاجراء في المقام فتدبر.

(١) العرض من هذه المسئلة انه لا يحتص الارتداد الموجب للقتل في المرتد الفطري اذا كان ذكراً جامعاً لشرائط الحد بما اذا أنكر شيئاً من ضروريات الاسلام بل يجري فيما اذا استحل شيئاً من المحرمات التي اجمع فقهاء المسلمين من العامة والمحاصة على تحريمها كالمحرمات المذكورة في المتن فانه اذا رجع استحلاله في شيء منها الى تكذيب الرسالة او انكار الشريعة كما اذا حصل له القطع من الاجماع



المذكور يكون الحكم في الشريعة هي الحرمة ومع ذلك استحلها ينحقق الارتداد الذي يترتب عليه الحكم المذكور لما عرفت من ان الملاك في الارتداد ليس انكار الصروري بل الملاك هو التكذيب المذكور ومن الظاهر رجوع الاستحلال في هذا الفرض الى التكذيب .

ومنه يظهر جريان الحكم فيما اذا استحل ما اجمع فقهاء الشيعة على تحريمه مع القطع بموافقة رأى المعصوم - عليه السلام - له فان الاستحلال في هذه الصورة يرجع الى تكذيب الامام - عليه السلام - وتكذيبه من الشيعى القائل بامامته والمعتقد بموافقة رأيه لرأى السى - عليه السلام - يرجع الى تكذيب السى عليه السلام فيتحقق الارتداد ولكن استشكل في المسالك في تحقق الارتداد باستحلال ما اجمع على تحريمه بقوله : ويشكل بان حجية الاجماع طيبة لاطعية ومن ثم اختلف فيها وفي جهتها ونحن لانكفر من رد اصل الاجماع فكيف نكفر من رد مدلوله فالاصح اعتبار قيد الاخر، واما محال ما اجمع عليه لاصحاب حاصة فلا يكفر قطعاً وان كان ذلك عندهم حجة، فما كل من خالف حجة يكفر خصوصاً الحجة الاجتهادية المحية جداً كهذه وقد اعرب الشيخ حيث حكم في بعض المسائل يكفر مستحل ما اجمع عليه الاصحاب وقد تقدم بعضه في باب الاطعمة والاشربة ولا شبهة في فساد .

والظاهر ان مورد استشكله ما اذا لم يكن استحلاله موجباً لتكذيب السى - عليه السلام - او انكار الرسالة كما اذا لم يحصل له القطع بان مدلوله هو حكم الاسلام وما بينه النبي او الامام واما اذا حصل له القطع من الاجماع بنظر النبي - عليه السلام - او الامام ثم حكم بحلّاقه كما هو مورد البحث فلا مجال فيه للاشكال اصلاً .

وبالجملة فالصابط ما ذكرنا من رجوع الاستحلال الى التكذيب او الانكار ولا موضوعية لموضوع الصروري في ذلك .

ثم ان قوله في المتن : ولا يفيقر ظاهره انه مع الاستحلال بمجرده يعزّر وان

مسئلة ٥ - من قتله الحد او التعزير فلا دية له اذالم يتجاوزه (١).

لم يكن هناك ارتكاب اذا لم يرجع الى تكذيب النبي - ص - مع ان التعزير انما يكون مترتباً على الارتكاب لانفس الاستحلال ولو حمل هذا القول على صورة الارتكاب كما لعله الظاهر يرد عليه ايضاً انه مع الاعتقاد بالحلية والارتكاب مع هذا الاعتقاد لا يفي مجالاً للتعزير بعد كون مواده الارتكاب مع عدم الحمل بالحرمة فتدبر .

واما الحكم بالتعزير في المرتكب غير المستحل فقد تقدم البحث فيه في الفرع الخامس من فروع حد القذف كما انه مر هناك البحث في التفصيل بين الكبيرة والصغيرة وما اوردته هنا من التصريح بالتعميم يعاير ما افاده هناك من اشتراط كونه من الكبائر فراجع .

(١) هذا موافق لما عليه المشهور والمحكي عن الاستصحاب ان ذلك في حدود الله تعالى واما في الحد للناس فتجب على بيت المال ، وعن المسوط من مات بالتعزير فدينه على بيت المال لانه ليس حداً ولا به ربما زاد خطأ بخلاف الحد .

وبدل على المشهور صحيحة الحلبي عن ابي عبدالله - عليه السلام - قال ايما رجل قتله الحد او القصاص فلا دية له . (١) ورواية ابي الصاح الكمانى عن ابي عبدالله - عليه السلام - في حديث قال سئلته عن رجل قتله القصاص له دية ؟ فقال لو كان ذلك لم يقتل من احد وقال : من قتله الحد فلا دية له (٢) .

ومقتضى اطلاق الحد في الروايتين انه لا فرق بين حدود الله تعالى وبين الحد للناس كحد القذف وسجوه كما ان مقتضى قوله - ع - لدية له انه لدية له لا على القاتل ولا على بيت مال المسلمين ، والظاهر انه ليس الحد في الروايتين ما يقابل التعزير بل اعم منه كما في الموارد الكثيرة التي استعمل فيها الحد في المعنى اعم في

(١) ثل ابواب مخصص النفس الابواب الرابع والعشرون ح - ٩

(٢) ثل ابواب مخصص النفس ابواب الرابع والعشرون ح - ١

مسئلة ٦ - ثواقام الحاكم الحد بالقتل فظهر بعد ذلك فق الشاهدين او الشهود كانت الدية في بيت المال ولا يصممها الحاكم وعاقلته ، ولو انفذ الحاكم الى حامل لاقامة الحد عليها او ذكرت بما يوجب الحد فاحصرها للتحقيق فخافت فسقط حملها الاقوى ان دية الجسين على بيت المال . (١)

الروايات خصوصاً مع ظهور ثبوت الملاك في التعرير ولا يتصور فيه الزيادة بعد كونه بغير الحاكم نعم لو تحقق لتجاوز عن المقدار الذي عليه الحاكم يتحقق الصمان فيه كما في الحد ايضاً .

ومستند الاستبصار رواية الحسن بن صالح النوري عن ابي عبد الله - ع - قال : سمعته يقول : من ضربناه حداً من حدود الله فمات فلدية له علينا ، ومن ضربناه حداً من حدود الناس فمات فان دية علينا (١) .

والظاهر ضعف سند الرواية بالحسن بن صالح قل الشيخ في محكي التهذيب هو زيدي يترى متروك العمل بما يختص بروايته والبرية هم الذين دعوا الى ولاية على - ع - ثم حططوها بولاية ابي بكر وعمر وبثبتون لهما امامتهما وينصون عثمان وطلحة والزبير وعائشة وبرون الخروج مع بطون ولد على - ع - ويشتون لكل من حرج منهم عند حروجه الامامة ، مع انه ليست الرواية طاهرة في ثبوت الدية على بيت المال فاللارم طرحها والاخذ بالاولين كما في المتن وان كان مقتضى القاعدة لولا ضعف السند تقيدهما بها كما لا يخفى .

(١) اما الفرع الاول في الجواهر : بلا خلاف اجده فيه الامايحكي عن طاهر الحلبي ( الحلبي - حل ) من الصمان في ماله وهو واضح الصعف ويدل عليه مصافاً الى ذلك والى انه لا وجه لثبوت الصمان في مال الحاكم او عاقلته بعد تصديه للحكم لحفظ النظام ورعاية مصالح المسلمين وما على المحسن من سبيل مارواه الصلوق

بإسناده عن الأصمعي بن ماته عن أمير المؤمنين (ع) قال ما أخطأ الفصاة في دم أو قطع فهو على بيت مال المسلمين . (١)

وأما الفرع الثاني فما في المتن فيه هو الموافق للأكثر كما في المسالك والوجه فيه ما مر في الفرع الأول من كون خطأ الحاكم في بيت مال المسلمين ولكن ذهب ابن إدريس إلى كون الدية في المقام على عاقلة الحاكم وبدل عليه بعض ما ورد في قصة عمر مع علي (ع) وهي ما رواه المفيد في الإرشاد قال كانت امرأة تؤذي فبلغ ذلك عمر فبعث إليها روعها وأمر أن يجاء بها إليه فمزعت المرأة فأخذها الطلق فذهبت إلى بعض الدور فولدت عبلاً فاستهل العلام ثم مات فدحل عليه من روعة المرأة ومن موت العلام ما شاء الله فقال له بعض جلسائه يا أمير المؤمنين ما عليك من هذا شيء وقال بعضهم و ما هذا قال سلوا أبا الحسن (ع) فقال علي (ع) الدية على عاقلتك لأن قتل الصبي خطأ تعلق بك فقال أنت نصحتني من بينهم لأنبرح حتى تجرى الدية على سبي عدى فعل ذلك أمير المؤمنين (ع) (٢).

ولكنها مضافاً إلى ضعف سندها ومعارضتها مع الرواية الأخرى الحاكية لهذه القصة الدالة على ثبوت الدية على نفس الحاكم لاتما في ما عليه الأكثر لأن عمر لم يكن حاكم حق حتى يكون خطائه في بيت المال والكلام إنما هو في الحاكم الصالح للحكومة شرعاً .

(١) تل أبواب آداب القاضي الباب العاشر - ١

(٢) تل أبواب موجبات الصيانة الباب ثلاثون ح - ٢

## الفصل الخامس في حد السرقة

والطرفيه في السارق والمروق وما ينبت به والحد واللواحق

### القول في السارق

مسئلة ١ - يشترط في وجوب الحد علمه امور:

الاول : السلوغ فلو سرق الطفل لم يحد ويؤدب بما يراه الحاكم ولو تكررت السرقة منه الى الخامسة فما فوق ، وقبل يعنى عنه اولا فان عاد اذبح فان عاد حكمت انامله حتى تدمى فان عاد قطعت انامله فان عاد قطع كما يقطع الرجل وفي سرقته روايات وفيها لم يصعه الارسل الله - ص -  
وانا اي امير المؤمنين - ع - فالاشه ماذكرنا . (١)

---

(١) ما جعله في المتن شبه هو الموافق للمشهور و الموافق لسانر الحدود ولحديث رفع القلم والقول الاخر هو الذي احتاره الشيخ في محكي النهاية وتبعه عليه القاضي والعلامة في المختلف نامياً له الى الاكثر وقال في الجواهر بعد ذلك وان كنا لم نتحققه .

وكيف كان فقد ورد في المسئلة روايات كثيرة مستفيضة فيها الصحاح بل لا يبعد دعوى تواترها اجمالاً للعلم بصدور بعضها كذلك لكن ليس في شيء منها

ما يطبق على تفصيل الشيخ بتمامه كما ان كلها مخالفة لما عليه المشهور في المسئلة ولا بأس بنقل جملة من الروايات والتعرض لبعض الجهات كصحيحة عبدالله بن سنان قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن الصبي يسرق قل : يعنى عنه مرة ومرتين ويعزى في الثالثة فان عاد قطعت اطراف اصابه فان عاد قطع اسفل من ذلك . (١) والمراد من الجملة الاولى ان كان هو العقو مرتين كما هو ، لظاهر ولا وجه لذكر كلمة المرة -ح- ويحتمل على بعد ان يكون المراد هو تحيير الحاكم بين العقومرة وبينه مرتين . وصحيحة الحلبي عن ابي عبدالله (ع) قل قال : اذا سرق الصبي عفى عنه فان عاد مرر فان عاد قطع اطراف الاصاب فان عاد قطع اسفل من ذلك . (٢) وقل المحقق في نكت النهاية : فالشيخ ربما يكون حول على هذه الرواية ، مع ان الظاهر عدم اطبقها على قول الشيخ وحكى عن ابن سعيد في الجامع العمل بها ، وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليه السلام قال سئلته عن الصبي يسرق فقال اذا سرق مرة وهو صغير عفى عنه فان عاد عفى عنه فان عاد قطع بانه فان عاد قطع اسفل من ذلك . (٣) ورواه الشيخ باساده عن ابي علي الاشعري الا انه قل : وان عاد قطع اسفل من بابه فان عاد قطع اسفل من ذلك . وصحيحة عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله (ع) في الصبي يسرق قال : يعنى عنه مرة وان عاد قطعت ايامه او حكت حتى تدمي فان عاد قطعت اصابه فان عاد قطع اسفل من ذلك . (٤) ويبعد ان تكون رواية اخرى غير روايته المتقدمة ، وحكى عن الصدوق في المقنع العمل بها .

(١) تل ابواب حد السرقة الباب الثامن والعشرون ح - ١

(٢) تل ابواب حد السرقة الباب الثامن والعشرون ح - ٢

(٣) تل ابواب حد السرقة الباب الثامن والعشرون ح - ٤

(٤) تل ابواب حد السرقة الباب الثامن والعشرون ح - ٧

وروى اسحق بن عمار عن ابي الحسن عليه السلام قال : قلت الصبى يسرق قال يعنى عه مرتين فان عاد الثالثة قطعت انامله فان عاد قطع المفصل الثانى فان عاد قطع المفصل الثالث وتركت راحته واهامه . (١)

ورواية زرارة قال سمعت ابا جعفر (ع) يقول اتى على (ع) بعلام قد سرق فطرف اصابعه ثم قال : اما لئن عدت لاقطعها ثم قال : اما انه ما عمله الارسل الله ﷻ واما . (٢) وللتطريف هو حفض الاصابع بادمائها .

ورواه عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله (ع) قال اذا سرق الصبى ولم يحتمل قطعت اطراف اصابعه قال : وقال على (ع) ولم يصعبه الارسل الله ﷻ واما . (٣) والى هاتين الروايتين اشير فى المتن لكن الاشارة مشعرة بان اجراء ذلك من خصائص الامام عليه السلام مع ان الرواية الثانية الدالة على ان الحكم هو قطع اطراف الاصابع كما هو المذكور اولا طاهرة فى خلافه وانه لا يحتص بالامام بل هو وظيفه الحاكم كما لا يخفى .

ومصرة سماعة قال : اذا سرق الصبى ولم يبلغ لحلم قطعت انامله ، وقال ابو عبد الله (ع) اتى امير المؤمنين (ع) بعلام قد سرق ولم يبلغ الحلم فقطع من لحم اطراف اصابعه ثم قال : ان عدت قطعت يدك . (٤)

ورواية اسحق بن عمار قال : قلت لابي ابراهيم (ع) الصبيان اذا اتى بهم على عليه السلام (عليه السلام) قطع اناملهم من اين قطع ؟ فقال من المفصل مفصل الانامل . (٥)

(١) ثم ابواب حد السرقة الباب الثامن والعشرون ح - ١٥

(٢) ثم ابواب حد السرقة الباب الثامن والعشرون ح - ٨

(٣) ثم ابواب حد السرقة الباب الثامن والعشرون ح - ٩

(٤) ثم ابواب حد السرقة الباب الثامن والعشرون ح - ١٤

(٥) ثم ابواب حد السرقة الباب الثامن والعشرون ح - ٥

ورواية السكوني عن ابي عبد الله (ع) قال اتى على (ع) بجارية لم تحص  
لدمرقت قصريها اسواطاً ولم يقطعها . (١)

ورواية محمد بن مسلم قال : سئلت ابا جعفر عليه السلام عن الصبي يسرق قال :  
ان كان له تسع سنين قطعت يده ولا يصيح حد من حدود الله تعالى . (٢)

وروايته الاخرى قال : سئلت ابا جعفر (ع) عن الصبي يسرق فقال : ان كان له  
سبع سنين او اقل رفع عنه فان عاد بعد سبع سنين قطعت يمانه او حكت حتى تنمى  
فان عاد قطع منه اسفل من يمانه فان عاد بعد ذلك وقد بلغ تسع سنين قطع يده  
ولا يصيح حد من حدود الله عز وجل . (٣) والظاهر اتحادها مع الرواية الاولى وان  
جعلهما في الوصائل روايتين .

ورواية محمد بن خالد بن عبد الله القسري قال : كنت على المدينة فأتيت بعلام  
قد سرق فسئلت ابا عبد الله عليه السلام عنه فقال : سله حيث سرق هل كان يعلم ان عليه في  
السرقه عقوبة ؟ فان قال : نعم ، قيل له : اى شيء تلك العقوبة ؟ فان لم يعلم ان  
عليه في السرقه قطعاً فحل عنه فاحذت العلام وسئلته فقلت له : اكننت تعلم ان في  
السرقه عقوبة ؟ قال نعم قلت اى شيء هو قل : (الضرب) اضرب فحليت عنه (٤).

وانت خبير بشيوت الاختلاف بين هذه الروايات وعدم امكان الجمع بينها  
كما اعترف به غير واحد من الاصحاب وان كان ربما يقال بإمكان الجمع بينها  
بسحو سياى الإشارة اليه لكن الظاهر هو العدم قال المحقق في نكت النهاية :  
«وقد اختلفت الاحبار في كيفية حده فيسقط حكمها لاختلافها وعدم الوثوق

(١) تل ابواب حد السرقة الباب الثامن والعشرون ح - ٦

(٢) تل ابواب حد السرقة الباب الثامن والعشرون ح - ١٠

(٣) تل ابواب حد السرقة الباب الثامن والعشرون ح - ١٢

(٤) تل ابواب حد السرقة الباب الثامن والعشرون ح - ١١



بارادة بعضها دون بعض» .

ويظهر من الرصاص تبعا للمساك حمل الروايات على كون الواقع تأديبا متوطا  
ب نظر الحاكم لاحدا وان استشكل المساك فى جواز بلوغ التعزير الحد كما فى المرتبة  
الحامسة بناء على كون حكمها قطع الاصابع من اصولها .

والظاهر ان اعراس المشهور عن هذه الروايات ساء على كونه قارحا وما عدا  
من العمل بها كما هو المختار يوجب رفع اليد عنها والحكم بما تقتضيه القواعد فى  
الصبى فى جميع موارد الحدود نعم لو اريد الاخذ بالاحتياط لكان يشعئ ان يكون  
التعزير بنحو حك الاصابع حتى تدمى او قطع لحم اطراف الاصابع بناء على ما اخترناه  
سابقا من عدم اختصاص عنوان التعزير بخصوص الصرب بالسوط واما قطع الانامل  
من المعصل الاول والثانى فلا يقتضى الاحتياط اجرائه فضلا عن القطع من الاصول .  
ومما يوجب عدم الاعتماد بالروايات انه قد حكم فى بعضها كما فى الرواية  
لثانية لمحمد بن مسلم المتقدمة بالتحجير بين قطع اللسان والحك حتى تدمى والظاهر  
ان المراد من قطع اللسان فيها هو القطع من المعصل الاول لا قطع لحم اطراف  
الاصابع والشاهد الحكم فيها فى المرتبة المتأخرة عن هذه المرتبة بالقطع من اسفل  
من بدنه مع انه من المستبعد جدا ثبوت هذا التخبير لان حك الاصابع بالارض حتى  
تدمى عقوبة جزئية وقطع اللسان من المعصل عقوبة مهمة باقية ولا تناسب بين هاتين  
العقوبتين فكيف يكون الحكم هو التخبير بينهما .

واما ما اشرنا اليه من الجمع فهو ما ربما يقال من ان مقتضاه حمل اطلاق ما  
دل على ثبوت العفورة واحدة على ما يدل على ثبوت العفورتين نظرا الى حمل  
العود فى صحيحة الحلبي المتقدمة قال اذا سرق الصبى عفى عنه فان عاد عزر . . .  
على العود فى المرة الثالثة وكذا فى صحيحة عبدالله بن سنان المتقدمة ايضا فى  
الصبى يسرق قال يعفى عنه مرة فان عاد قطعت انامله . . .

- الثاني : العقل فلا يقطع المجنون ولو ادواراً اذا سرق حال ادواره  
وان تكررت منه ويؤدب اذا استشعر بالتأديب وامكن التأثير فيه (١) .
- الثالث : الاحتياط فلا يقطع المكره . (٢)
- الرابع : عدم الاضرار فلا يقطع المضطر اذا سرق لدفع اضطراره (٣) .

مع انه من الواضح عدم امكان الحمل فان قوله فان عد بعد لحكم بالعمو  
عه مرة صريح في العود بعد المرة ولا مجل لحمله على العود بعد المرة الثانية  
والايصير الكلام محتملاً لاستلزامه عدم التعرض لحكم المرة الثانية فالانصاف به  
لا يمكن الجمع بين الروايات اصلاً .

(١) والدليل على عدم قطع المجنون ولو ادواراً اذا سرق حال ادواره سواء  
كان في لمرتبة الاولى او المراتب المتأخرة ولو كانت هي المرتبة الحامسة مضافاً  
الى انه لاختلاف فيه بل عليه الاجماع كما عن بعض هو حديث رفع القدم وبطلان  
قياسه بالنسبي على تقدير القول بثبوت القطع فيه ولكن اللارم تأديبه اذا استشعر  
بالتأديب وكان مؤثراً فيه نظراً الى حسم مادة الفساد وطم امور العباد ومع عدم لاستشعر  
لامجال له لعدم ادراكه الارتباط بينه وبين عمله بوجه حتى يرتدع بذلك .

(٢) و (٣) الدليل فيهما هو حديث الرقع باعتبار اشتماله على رفع ما استكرهوا  
عليه وما اضطروا اليه وقد مر تقريب الاستدلال به في مثلهما لكن يقع الكلام فيهما فيما  
اذا سرق رائداً على المقدار المكره عليه او المضطر اليه وكان الزائد بالماً حد النصاب  
المتعبر في السرقة وانه هل يثبت هنا قطع نظراً الى عدم كون هذا المقدار مما يتعلق به  
الاكراه او الاضرار والمعروض بلوغة حد النصاب او لا يكون هنا قطع لعدم كون  
هناك الحرر محرماً عليه بلحاط احد الامرين واحداً زائداً لا ينطبق عليه عنوان السرقة  
محيثئذ بل عاينه انه محرم ويترتب عليه الضمان وجهان ولا يعد ان يكون قوله : اذا  
سرق لدفع اضطراره مشعراً بالوجه الاول فتدبر .

الخامس : ان يكون السارق هاتكاً للحرز مفرداً او مشاركاً فلو هتك غير السارق وسرق هو من غير حرز لا يقطع واحد منهما وان جاء معاً للسرقة والتعاون فيها ويضم الهاتك ما اتلمه والسارق ما سرقه . (١)

السادس : ان يحرج المصاع من الحرز بنفسه او بمشاركة غيره ، ويتحقق الاخراج بالباشرة كما لو جعله على عاتقه واخرجه ، او بالتسبب كما لو شده بحبل ثم يجذبه من خارج الحرز او يضعه على دابة من الحرز ويخرجها ، او على جناح طائر من شأنه العود اليه ، او امر مجنوناً او صبياً غير مميز بالاجراج ، واما ان كان مميزاً ففي القطع اشكال بل مع . (٢)

(١) مقتضى قاعدة الترتيب ذكر اعتبار هذا الامر بعد ذكر اعتبار كون المال المسروق في حرز الذي تعرض له بعد ذلك لمرعه عليه وعليه فلا بد من البحث في هذا الامر بعد معروية اعتبار ذلك الامر بقول بعد اعتبار كون المال في حرز كما سيأتي التمرص له تبعاً للمتن لا بد ان يكون السارق نفسه موجباً لهتك الحرز اما بالافراد واما بالاشتراك لانه مع استناد الهتك الى غيره وعدم مدخلية فيه بوجه لا يتحقق السرقة من المال المحرز اصله عليه ولو كان الهاتك والسارق مختلفين لا يكون هناك قطع في البين وان كان من بينهما اولا السرقة والتعاون فيها الا ان مجرد الية لا يترتب عليها لاثم بل اللزم ملاحظة العمل والمعرض كونه بالاضافة الى كل منهما فاقداً لخصوصية معتبرة نعم لا ينشئ الاشكال في ضمان الهاتك لما اتلمه واصله نظراً الى قاعدة الاتلاف غير المشروطة بمثل هذه الخصوصيات وكذا في ضمان السارق ما سرقه لقاعدة اليد الحاكمة بالضمان .

(٢) الظاهر اعتبار هذا الامر في مفهوم السرقة لانه مع عدم الاجراج لا يتحقق مفهومها اصلاً ولو كان هاتكاً للحرز فاللزم استناد الاجراج اليه سواء كان بنفسه او بمشاركة غيره وسواء كان بالباشرة او بالتسبب كما في الامثلة المذكورة في المتن

السابع : ان لا يكون السارق والد المروق منه فلا يقطع الوالد لمال ولده ، ويقطع الولدان سرق من والده ، والام ان سرقت من ولدها ، والاقرباء ان سرق بعضهم من بعض . (١)

فانه اذا وضعه على دابة من الحرز واخرجها - مثلاً - يصدق انه اخرج المال كما لو وضع في زماما هذا في سيارة ثم ساقها الى خارج الحرز نعم لو وضعها على دابة ثم سارت نفسها حتى خرجت من دون ان يكون هو المحرر لها بان ساقها او قادها يمكن الاستشكال كما عى التحرير ولكن الظاهر هو الصدق فيما اذا كان من عادتها السير كذلك الى محلها الاصلى بل يمكن ان يقال بالصدق مع العلم بحروجها عن الحرز وان لم يكن من عادتها ما ذكر .

وبهذا يمكن الاستشكال في تفيد الطائفة اذا كان من شأنه العود اليه فانه اذا لم يكن من شأنه ذلك ولكن علم بحروجها عن الحرز يتحقق معه الاجراج ويصدق الاستناد اليه ولا يعتبر ان يكون من شأنه ذلك .

واما الاستشكال في الصبي او المجنون المميز بالمتنع فالوجه فيه انه مع التمييز يكون الاخراج مستنداً اليهما لا الى الامر نعم لو فرض كونهما مع ذلك مفهولين عند ارادته وامره بحيث كانه لا يكون هناك اختيار منهما اصلاً لكان مقتضى القاعدة ثبوت لقطعهما بالاصافة الى الامر للاستناد اليه مع هذا الغرض .

(١) لاختلاف في اعتبار هذا الامر ويدل عليه مصافاً الى ذلك قوله - ص - انت ومالك لا يملك (١) فانه وان لم يمكن الالتزام بظاهره وهو ثبوت الملكية لعدم قابلية الحر لها وعدم كون مال الولد ملكاً لايه قطعاً وكذا لم نلتزم بثبوت اباحة التصرف للوالد مطلقاً الا انه يستفاد منه عدم قطع يد الوالد اذا سرق من مال الولد كما هو ظاهر . وصحيفة محمد بن مسلم قال : مثلت ابا جعفر - عليه السلام - عن رجل قدف

ابنه بالزنا قال : لو قتله ما قتل به وان قدومه لم يجعله الحديث (١) .

فان استشهد الامام - ع - لعدم ثبوت حد القذف له بعدم ثبوت القصاص في حقه يدل على عدم ثبوت القطع في المقام بل بطريق اولي لا لولوية القطع من الجلد كما لا يخفى ، ثم الظاهر ان المراد من الاب ليس خصوص الاب بلا واسطة بل هو وان علا وعن المسالك الاجماع عليه .

واما لام اذا سرقت من مال ولدها فالمحكى عن ابي الصلاح الحاقها بالاب بل عن المختلف نفى اليأس منه لانها احد الابوين ولاشتراكهما في وجوب الاعظام وانت خبير بما في الدليلين من عدم الانصاء لنفي القطع في مورد السرقة ، وتوقف القطع على مطالبة المسروق منه لابيائه مثل قوله تعالى : ولا تقل لهما اف فان الاحترام والتعظيم امر ومطالبة القطع لاجل حفظ النظام ورعاية المصالح العامة امر آخر واما غيرهما فلا يسمى الاشكال في ثبوت القطع بالاصافة اليه مع اجتماع سائر الامور والشرائط لاطلاق ادلة السرقة ونفي الجناح في الآية الشريفة عن الاكل من بيوت الالباء والاساء وغيرهم من المساوين المتعددة المذكورة فيها مضافاً الى اختصاصه بما اذا لم يعلم عدم الرضا وان كان يشمل صورة الشك في الرضا وبهذه الصورة يتحقق لهذه المساوين لامتيار والخصوصية لاشتراط التصرف في ملك غيرهم بما اذا علم الرضا ولو بشهادة الحال يكون مورده ما اذا لم يتحقق الحجب عندهم ولا يكون حرر بالاصافة اليهم ويدل عليه وعلى اصل الحكم ايضاً رواية ابي بصير قال سئلت ابا جعفر - عليه السلام - عن قوم اصطحبوا في سفر رفقاء فسرق بعضهم متاع بعض فقال هذا حائن لا يقطع ولكن يتبع بسرقة وحياسه ، قيل له : فان سرق من ابيه ؟ فقال لا يقطع لان ابن الرجل لا يحجب عن الدخول الى منزل ابيه ، هذا حائن ، وكذلك

الثامن : ان يأخذ سرّاً فلو هتك الحوز قهراً ظاهراً واخذ لا يقطع،  
بل لو هتك سرّاً واخذ ظاهراً قهراً فكذلك . (١)

ان اخذ من منزل اخيه او اخته ان كان يدخل عليهم لايحجابه عن الدخول (١) فان مقتضاها انه مع ثبوت الحجب بالاصافة الى الابن والاخ يتحقق عنوان السارق الموضوع لحد القطع وبدونه لا يتحقق الاعوان الحائث الذي لا يترتب عليه ، لا الحرمة والصمان .

(١) اعتبر هذا الامر انما هو لمحاظ مفهوم السرقة فان معاصا لدى العرف يعتبر فيه الاخذ سرّاً فلو كان الهتك والاحد ظاهريين فلا يكون هناك قطع لانه عاصب عند العرف لا سارق والسرقة وان كانت نوعاً من العصب لانها نوع استيلاء على مال الغير عدواناً الا انها باعتبار كونه عصاً حاصلاً يترتب عليه آثار واحكام خاصة عبر جارية في مطلق العصب وخصوصية كون الاحد سرّاً مما يعتبر فيه لدى العرف وعليه فلو كان الهتك سرّاً دون الاخذ فالظاهر عدم ثبوت القطع لعدم تحققها عند العرف نعم لو كان الهتك ظاهراً والاحد سرّاً فالظاهر تحققها لان هذه الخصوصية معتبرة في خصوص الاحد لاقية وفي الهتك ابصاً .

ويدل على اصل اعتبار هذا الامر مضافاً الى ما ذكر صحبة محمد بن قيس عن ابي جعفر - عليه السلام - قال قصي امير المؤمنين - عليه السلام - في رجل احتلس ثوباً من السوق فقالوا قد سرق هذا الرجل فقال : ابي لا قطع اتي لا قطع في الدعارة المعلنة ولكن اقطع من يأخذ ويحفي . (٢) في النهاية : في حديث علي - ع - لا قطع في الدعة قبل هي الحلة وهي الدفع لان المحتلس يدفع نفسه على الشيء ليحتلته ورواية السكوني عن جعفر عن ابيه عن علي - عليه السلام - قال : ليس على الطرار

(١) قل ابواب حد السرقة الباب الثامن عشر ح - ١

(٢) قل ابواب حد السرقة الباب الثاني عشر ح - ٢

مسئلة ٢ - لو اشتركا في الهتك وانفرد احدهما بالسرقة يقطع السارق دون الهاتك ، ولو انفرد احدهما بالهتك واشتركا في السرقة قطع الهاتك السارق ، ولو اشتركا فيهما قطعا مع تحقق سائر الشرائط . (١)

مسئلة ٣ - يفسر في السرقة وغيرها مما فيه حد ارتفاع الشبهة حكماً وموضوعاً - فلو اخذ الشريك المال المشترك بظن جوار ذلك بدون اذن الشريك لا قطع فيه ولو زاد ما اخذ على نصيبه بما يبلغ نصاب القطع ، وكذا لو اخذ مع علمه بالحرمة لكن لا للسرقة بل للتقسيم والادن بعده لم يقطع ، نعم لو اخذ بقصد السرقة مع علمه بالحكم يقطع ، وكذا لا يقطع لو اخذ مال الغير بتوهم ماله فانه لا يكون سرقة ، ولو سرق من المال المشترك بمقدار نصيبه لم يقطع ، وان زاد على بمقدار النصاب يقطع (٢) .

والمحتلس قطع لانها دعارة معلة ولكن يقطع من ياحد ويحمى (١) .  
(١) هذه لمسئلة تفصيل لما ذكره في الامر الخامس من اعتبار ان يكون السارق هاتكاً للحرر اما معزداً واما مع المتركة ومتنوع عليه وليس فيها امر رائد نعم فيما اذا كانت السرقة بالاشترار يقع الكلام في ان النصاب المعتبر هل يعتبر في المجموع او في نصيب كل واحد من الشريكين ولعله يأنى البحث في هذه الجهة في مسئلة اعتبار النصاب .

(٢) لاحلاف ولا اشكال في ان حد السرقة كسائر الحدود يدرك بالشبهة سواء كانت من ناحية الحكم او من ناحية الموضوع اما الاول فكما لو اخذ الشريك المال المشترك باعتقاد جوازه وعدم لتوقف على اذن الشريك فانه لا قطع فيه من دون فرق بين ما اذا اخذ بمقدار نصيبه وبين ما اذا اخذ زائداً على مقداره وكذا لا فرق في الثاني بين ما اذا كان الزائد بمقدار يبلغ نصاب القطع وبين ما اذا لم يكن كذلك بل لو كان

احده مع العلم بالحرمة لكنه يتحيل ان الحرمة لا ترتبط بالسرقه بل اما يكون موضوعها التقسيم والاذن من الشريك بعد التقسيم لا يتحقق القطع .

واما الثاني فكما لو احدث مال الغير باعتقاده انه مال نفسه لامال الغير فانه لا يتحقق عنوان السرقة هنا لاعتقاده انه احدث مال نفسه فلا يكون هناك قطع هذا بالاصافة الى جانب النفي واما بالاصافة الى جانب الاثبات فمقتضى قوله نعم لو احدث بقصد السرقة مع علمه بالحكم بقطع انه مع العلم بذلك والاخذ بقصد السرقة يشترط القطع مطلق ومقتضى قوله في آخر المسئلة : ولو سرق من المال المشترك :.. التفصيل بين ما اذا كان بمقدار النصيب فلا يقطع وبين ما اذا كان رائداً عليه بمقدار النصاب فيقطع ويرد عليه مضافاً الى عدم معهودة الاطلاق والنفي في المتن الفقهية انه ما الدليل على التفصيل المذكور فان كان المستند هي القاعدة فالظاهر انها لا تقتضي ما افاده بل مقتضاها الحكم بان المال المشترك المأخوذ بقصد السرقة المفروض كون ملكيتها على نحو الاشاعة ان كان سهم الشريك المتحقق فيه بقدر نصاب القطع يوجب ثبوت القطع ولو كان المال المأخوذ قل من نصيبه في مجموع المال المشترك لتحقق جميع الشرائط المعتمدة في القطع في هذه الصورة لان المفروض ارتفاع الشبهة بالكلية وبلوغ مال الغير حد النصاب وعدم كون الشركة بما هي شركة ماعة عن تحقق السرقة .

وبالجملة اذا كان المستند هي القاعدة بعد فرض اعتبار ارتفاع لشبهة فالظاهر ان القاعدة لاتساعد التفصيل المذكور في المتن بوجه اصلا .

وان كان المستند هي الرواية فنقول ان الرواية الواردة في المقام هي روايات السرقة من المغمم الآتية في شرح المسئلة الآتية اشاء الله تعالى .

ويرد على المتن على هذا التقدير مضافاً الى ان ظاهر المتن في المسئلة الآتية الترديد في الاخذ برواية عدم القطع مطلقاً او برواية القطع نحو هذا التفصيل فمع الترديد هناك كيف حكم بما يتعين الاخذ بالرواية الدالة على التفصيل ان ظاهره هنا



مسئلة ٤- في السرقة من المعنم روايتان احديهما لا يقطع والاخرى يقطع ان زاد ما سرقة على نصيبه بقدر نصاب القطع (١) .

ان التفصيل المذكور مما تقتضيه القاعدة ولا يرتبط بالروايات الواردة في سرقة المعنم وان مورده من فروع مسئلة اعتبار ارتفاع الشبهة حكماً و موضوعاً مع ان الظاهر عدم الارتباط بهذه المسئلة وعلى تقديره فمقتضى القاعدة ما ذكرنا اولاً من ثبوت القطع مع بلوع سهم الشريك من المال المشترك عند النصاب وان لم يكن المجموع بالمال قدر نصيب الاخذ السارق فصلاً عن الزيادة عليه بمقدار النصاب . ولا حل ما ذكر صرح بعض الاعاظم من الفقهاء كالمحقق في الشرايع بأنه يعتبر هنا امران احدهما ارتفاع الشبهة والدليل عليه هي القاعدة وثانيهما ارتفاع الشركة والدليل عليه ما يستفاد من روايات سرقة المعنم .

وكيف كان فالجمع بين الحكم بالتفصيل وبين التردد في الروايات المعنم كما في المتن مما لم يظهر لنا وجهه اصلاً .

فاللزم في مورد التفصيل ملاحظة روايات المعنم وان مقتضى مجموعها ماذا ثم ملاحظة جرياتها في مطلق المال المشترك او عدم جرياتها الا في خصوص المعنم ونظر لذلك في شرح المسئلة الثانية انشاء الله تعالى .

(١) يقع الكلام في هذه المسئلة في مقامين :

الاول في حكم السرقة من العيমে بعنوانها وظاهر المتن التردد فيه من جهة وجود روايتين مختلفتين وعن المفيد وسائر وفجر الدين والمقداد وبعض آخر العمل بالرواية الاولى الدالة على انه لا يقطع وعن الاسكافي والشيخ والقاضي والعلامة في التحرير وبعض آخر بل في محكي المسالك نسبته الى الاكثر العمل بالرواية الثانية الدالة على التفصيل واستحسنة المحقق في الشرايع ولا بد من ملاحظة الروايتين فنقول :

اما ما يدل على عدم القطع فهي صحيحة محمد بن قيس عن ابي جعفر - ع -

ان عياً - ع - قال في رجل احد بيضة من المقسم (المقسم) فقالوا قد سرق اقطعه  
فقال : ابي لم اقطع احداً له فيما اخذ شرك ( ١ ) والظاهر ان المراد هي البيضة من  
الحديد كما وقع تفسيرها بها في بعض الروايات الآتية وهي التي يعبر عنها في الفارسية  
به (كلاه حود) والرواية في احد طريقى النقل صحيحة ولا مجال للمناقشة فيها من حيث  
السند .

ويؤيدها رواية السكوني عن ابي عبد الله - ع - قال : قال امير المؤمنين  
- عليه السلام - اربعة لا قطع عليهم : المحتلس والعلول ومن سرق من النعمة وسرقة الاجير  
فانها خيانة (٢) .

وام الرواية الثابتة الدالة على التفصيل فهي صحيحة عبدالله بن مساك عن ابي  
عبدالله - عليه السلام - قال : قلت لرجل سرق من المعصم ابش الذي يحب عليه لقطع ؟  
(الشيء الذي يحب عليه القطع) قال : بطركم نصيبه ؟ فان كان لذي احد قل من  
نصيبه عزرو ودفع اليه تمام ماله ، وان كان الذي اتخذ مثل الذي له فلا شيء عليه  
وان كان احد فضلا بقدر ثمن محض وهو ربع دينار قطع (٣) . ورواها في الوسائل بعد  
هذه الرواية بعنوان رواية اخرى لاس سنان لكن الظاهر ، لا تعدد وعدم التعدد .

وربما يقال كما قيل بان اللارم تقييد اطلاق ما دل على عدم القطع وحمله على  
ما اذا لم يكن المأخوذ رائداً على نصيبه بقدر نصاب القطع بقرينة الرواية لدالة  
على التفصيل كما هو الشأن في جمع موارد حمل المطلق على المقيد وعليه فلا وجه  
للتريد في المسئلة كما في المتن وغيره .

ولكن الظاهر ان الحمل المذكور ليس بذلك الوضوح كما في الموارد

(١) تل ابواب حد السرقة الباب الرابع والعشرون ح - ١

(٢) تل ابواب حد السرقة لياب اثني عشر ح - ٣

(٣) تل ابواب حد السرقة الباب الرابع والعشرون ح - ٤

المذكورة وذلك لاشتغال دليل المطلق على التعليل الالهي عن التقييد فان قوله - ع - لم اقطع احداً له فيما احدث شرك بمسئلة لتعليل بان الشركة ووجود النصيب للاحد يمسح عن انطباق عنوان السرقة الموجبة لقطع على اخذه ولا مجال لتقييده بما اذا لم يكن لأحد زائداً على سهمه بالمقدار المذكور لانيه عنه وعدم ملائحته معه .

والحق ان مما ظهورين ظهور دليل القيد في تقييد المطلق وظهور التعليل الوارد في دليل المطلق في عدم التقييد فان كان هناك ترجيح لاحد الظهورين والا ينحقق التعارض .

والظاهر ان الرجحان مع دليل القيد لان قوله - ع - لم اقطع ... ليس صريحاً في وقوعه في مقام التعليل لانه يحمل فيه ان يكون صابطة كلية تعبدية مرجعها الى انه لا يجوز القطع في الاخذ من المال المشترك ومن المعلوم صلاحية ذلك لوقوع التقييد فيه وهذا بخلاف دليل القيد فانه لا يجري فيه احتمال غيره وعليه فالظاهر حمل المطلق على المقيد في المقام ايضاً والحكم بالتفصيل الوارد في صحيحة ابن سنان وان كان فيها وهن من جهة ظهوره في عدم التعزير فيما اخذ بقدر نصيبه مع ان الظاهر انه لا فرق بينه وبين ما اذا اخذ اقل من نصيبه حيث حكم فيه بثبوت التعزير فتدبر . ثم انه ورد في المقام بعض الروايات الاخر ايضاً مثل صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبدالله قال سئلت ابا عبدالله - عليه السلام - عن البيضة التي قطع فيها امير المؤمنين - عليه السلام - فقال : بيضة حديد سرقها رجل من المعصم فقطعه (١) ولكنها محمولة على ما اذا لم يكن للرجل نصيب في المعصم وكان اخذه واجداً لشرايط السرقة الموجبة للقطع او على ما اذا كان له نصيب وقد اخذ زائداً على سهمه بقدر المصاب فلاتنافي ما تقدم .

وصحيحة يزيد بن عبد الملك عن ابي جعفر وابي عبدالله وابي الحسن - ع -

والمعصل بن صالح عن ابي عداقه - ع - قال اذا سرق السارق من لييدر من امام حائر ولاقطع عليه انما اخذ حقه فاذا كان من امام عادل عليه القتل (١) ولكنها مطروحة لدالاتها على القتل في السرقة وهو مالم يقل به احد .

المقدم الثاني في حكم الاخذ من المال المشترك قال في المسائل : ووجه عدم القطع مع اخذه بقدر حقه وثبوته مع الريادة بقدر النصاب يظهر من الروايات المذكورة في السرقة من العنينة لان شركة العائم اصعب من شركة المالك الحقيقي للحلاف في ملكه فاذا قيل بعدم قطع العائم والشريك اولى .

و اورد عليه في الجواهر يمنع الاولوية المزبورة بالنسبة الى المسروق منه في عدم القطع مع سرقة قدر النصيب مع فرص بلوغ حصة الشريك فيه نصب القطع والوجه فيه ان عدم القطع في هذا الفرص في العنينة مع ضعف شركة العائم لا يقتضي عدم مع قوة الشركة كما في الشركة الحقيقية المبرومة في المقام والحق انه لا حاجة في استعادة حكم المقام من احبار السرقة من العنينة الى التثبت بالاولوية اصلا وذلك لدلالة قول علي ع في صحيحة محمد بن قيس المتقدمة اني لم اقطع احدا له فيما اخذ شرك مع كونه موردها هي السرقة من العنينة على ان العنينة لا يكون لها موضوعية بل هي من مصاديق المال المشترك ولا ينافي ذلك تقييدها بصحيحة ابن سنان الدالة على التفصيل فان التقييد انما ينافي الاطلاق ولا دلالة له على عدم كون العنوان هو مطلق المال المشترك قبضير محصل مجموع الروايتين انه لا يجوز القطع في الاخذ من المال المشترك الا اذا كان المأخوذ رائداً على السهم بقدر نصاب القطع ومن المعلوم حريان هذا الحكم في بيت المال ومطلق المال المشترك ولا اختصاص له بالعنينة اصلا .

و بذلك يتحقق الجمع بين الروايتين المختلفتين الواردتين في السرقة من

بيت المال لدالة احديهما على عدم القطع والآخرى على ثبوته و هما رواية مسمع بن عبد الملك عن ابى عبد الله عليه السلام ان علياً عليه السلام اتى برجل سرق من بيت المال فقال لا يقطع فان له فيه نصيباً . (١)

ورواية محمد بن قيس عن ابى جعفر عليه السلام قال قضى امير المؤمنين (ع) فى رجلين قد سرقا من مال الله احدهما عبد الله والآخر من عرس الناس فقال : اما هذا فمى مال الله ليس عليه شىء مال الله اكل بعصه بعضاً و اما الآخر فقدمه و قطع يده ثم امر ان يطعم اللحم والسمن حتى برئت يده . (٢) قال الاولى محمولة على صورة عدم كون السرقة زائدة على النصيب بمقدار مصاب القطع والثنية على خلافها . ثم انه حكى فى الوسائل عن على بن ابي رافع (٣) قصة مفصلة مشتملة على استمارة بنت امير المؤمنين عليها السلام عقد لؤلؤ كان اصابه يوم النصرة وكان فى بيت المال بصورة العارية المضمونة المردودة بعد ثلاثة ايام وقول على عليه السلام بعد ما راه عليها واستفساره من حاله وتوبيح الحارث على بن ابي رافع : ثم اولى لايتى لو كانت اخذ العقد على غير عارية مضمونة مردودة لكنت ادا اول هاشمية قطعت يدها فى سرقة .

ولكن الرواية مصافاً الى ضعف السند لا بد من رد علمها الى اهلها لان الاحد من الحارث ولو لم يكن بصورة العارية المضمونة لا ينطبق عليه عنوان السرقة بوجه بعد اعتدائه تلك الحزر والاخراج منه فى معنى السرقة . ثم انه لا يظهر لنا الفرق بين صورة العارية المضمونة وغيرها من جهة السرقة اصلاً .

(١) ثل ابواب حد السرقة الباب الرابع والعشرون ح - ٢

(٢) ثل ابواب حد السرقة الباب التاسع والعشرون ح - ٤

(٣) ثل ابواب حد السرقة الباب السادس والعشرون ح - ١

مسئلة ٥ - لافرق بين الذكر والانثى فيقطع الانثى فيما يقطع الذكر ، وكذا المسلم والذمي فيقطع المسلم وان سرق من الذمي ، والذمي كذلك سرق من المسلم او الذمي (١)

مسئلة ٦ - لو حان الامين لم يقطع ولم يكن سارقاً ، ولو سرق الراهن الرهن لم يقطع ، وكذا لو سرق الموجر العين المسأجرة (٢) .

(١) اما عدم الفرق بين الذكر والانثى فلنصريح الكتاب بذلك في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ... الآية ولم يحالف فيه احد .

واما قطع المسلم فيما اذا سرق من الذمي فلا احترام مال الذمي وكونه مالاً له في نظر الشارع وعليه فيشمله اطلاق ادلة السرقة وعدم جريان القصاص في حق المسلم اذا قتل الذمي لا يقتضي عدم جريان القطع فيه فيما اذا سرق منه لعدم الملازمة بين الامرين وقيام الدليل هناك على اعتبار التساوي في الدين وعدم قيامه في المقام بل مقتضى الاطلاق عدمه مصافاً الى ان القطع من حقوق الله تبارك وتعالى بحلاف القصاص الذي هو حق الناس .

واما قطع الذمي اذا سرق من الذمي او المسلم فليشمل ادلة القطع له وعدم اختصاصها بما اذا تحققت السرقة من المسلم ولا مجال فيه للارجاع الى حكاهم فيما لو كان المسروق منه ذمياً مثله .

ويمكن ان يكون مراد المتن هو القطع فيما اذا تحاكمنا اليها واحترنا الحكم والافيجوز لنا الاعراض والارجاع الى حكاهم كما في بعض المقامات فتدبر .

(٢) اما عدم قطع الامين مع الخيانة فلعدم تحقق الشرائط المعتمدة في السرقة الموجبة للقطع بالاصافة اليه لعدم تحقق الحرز بالسنة اليه لان المفروض استيمانه فيه وجعله اميناً عليه وعنوان الحيافة لا يلزم السرقة بوجه .

واما عدم قطع الراهن وكذا الموجر فلان المال المأجود ملك لهما وان كان متعلقاً لحق المرتهن او المستأجر بل وكون منعة العين المسأجرة ملكاً للمستأجر الا ان ذلك لا يقتضي تحقق عنوان السرقة عند العرف لان المعتمد عنده كون المال

مسئلة ٧ - اذا سرق الاجير من مال المسأجر فان استأمنه عليه فلا يقطع وان احرر المال من دونه فهتك الحرز وسرق يقطع ، وكذا يقطع كل من الزوج والزوجة بسرقة مال الاخر اذا احرر عنه ومع عدم الاحرار فلا ، نعم اذا اخذ الزوجة من مال الرجل سرقة عوضاً من النفقة الواجبة التي معها عنها فلا يقطع عليها اذ الم يرد على النفقة بمقدار المصايب ، وكذا الصنف يقطع ان احرز المال عنه والا لا يقطع . (٢)

المسروق ملكاً للمسروق منه هذا مصافاً الى ظهور ادله اعتبار النصاب في كون مقداره مأخوذاً من مال المسروق منه لان يكون مقدار ما لبته كذلك وان لم يكن ملكاً للمسروق منه كما لا يخفى .

(١) اما سرقة الاجير فمقتضى القاعدة فيها هو المصير المذكور في المتن وهو الفرق بين ما اذا احرز المال من دونه فهتك الحرز وسرق وبين غيره فيقطع في الصورة الاولى دون الثانية .

ولكن ورد في سرقة الاجير روايات ربما يتوهم دلالتها على عدم القطع مطلقاً ولا بد من ملاحظتها فنقول :

منها صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال في رجل استأجر اجيراً واقعده على متاعه فسرقة قال هو مؤتمن (١) ومن الظاهر ان مواردها صورة عدم احرار المال من دون الاجير لان المروص استبحاره لحفظ المتاع فلا دلالة لها على عدم القطع مطلقاً .

ومنها : صحيحة سليمان بن خالد قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يستأجر اجيراً فيسرق من بيته هل تقطع يده ؟ فقال : هذا مؤتمن ليس يسارق هذا حائس (٢) والظاهر ان المراد بقوله عليه السلام هذا مؤتمن ليس الحكم بتحقيق الايمان تبعداً بل الحكم بانه

(١) تل ابواب حد السرقة الباب الرابع عشر ح - ١

(٢) تل ابواب حد السرقة الباب الرابع عشر ح - ٢

مع تحقق الائتمان من المساجر لا يتحقق عنوان السرقة بل الحيانة وعليه فلا دلالة لها على ما يحالف القاعدة .

ومنها : موثقة سماعة قال : سئلته عن رجل استأجر اجيراً فأخذ الاجير مناعه فسرقة فقال هو مؤتمن ثم قل : الاجير والمصيف ائمان ليس يقع عليهم حد السرقة (١) والظاهر ان موردها ايضاً صورة الاستيجار للمعط كما في صحيحة الحلبي وان لم يكن بثلاث المرات من الظهور وعلى تقدير عدم فيحري فيه ماذكرنا في صحيحة سليمان فانقدح انه لم ينهض شيء من الروايات للدلالة على خلاف التفصيل الذي ذكرنا انه مقتضى القاعدة .

واما سرقة كل من الزوج والروجة من مال الآخر فمقتضى القاعدة فيها ايضاً هو التفصيل المذكور في المنى والاحلاف فيها ايضاً نعم يقع الكلام في مورد الاستثناء المذكور فيه ايضاً وهو ما اذا سرق مال الزوج من ناحية الروجة بمقدار النفقة الواجبة فيما اذا تحقق المسع عنها من طرف الزوج او زائداً على ذلك المقدار بما لا يبلغ نصاب القطع والوجه فيه مصافاً الى انه من مصاديق انتقاص لان نفقة الروجة دين على الزوج فاذا مسع من ادائها مع القدرة والمطالبة فيجوز للروجة الاخذ بمقدارها بهذا العنوان ما يرشد اليه جرهد حين قالت للبي عليه السلام ان اناس فيان رجل شحيح وانه لا يعطيني وولدي الا ما احسنه سرّاً وهو لا يعلم فهل على فيه شيء ؟ فقال : خدي ما يكتيك وولدي بالمعروف (٢) والمحكي عن القواعد ان كل مستحق للنفقة اذا سرق من المستحق عليه مع الحاجة لم يقطع ويقطع بدونها الامع لشبهة . ولكن الظاهر عدم كون ذلك في الزوجة مقيداً بالحاجة كما يقتضيه اطلاق الفتوى والرواية لمذكورة ايضاً مطلقة غير مقيدة بالحاجة كما ان الظاهر عدم كون النفقة في غير الزوجة بسحو

(١) كل ابواب حد السرقة الباب الرابع عشر ح - ٤

(٢) سنن البيهقي ج - ٧ ص ٤٦٦



الدين وعليه فـ، في القواعد محتل نظر إلا أن تكون الحاجة بالغة حد الاضطرار كما لا يخفى .

وأما سرقة الصيف فبها قولان أحدهما عدم القطع مطلق من غير فرق بين المحرردونه وغيره حكى ذلك عن الشيخ في الهدية وابن الجبيل الأسكافي والصدوق وابن إدريس بل في السرائر الإجماع على ذلك لكن عبارة الأسكافي تنافي المسبة لصراحته في التفصيل كالاجير والزوجة بين صورة الائتمان وعدمه وكذلك عبارة الصدوق في العقبه والمنقح ظاهرة في تفصيل المدكور لتعليله بالحكم بعدم قطع الاجير والصيف بكونهما مؤتمنين وأما السرقة فكما في الحواهر يكون في كمال الاضطراب ومشتبها على التناقض الصريح في الصيف فإشارة بقول بان التخصيص بالمحرز لا بدله من دليل وأنه ان اريد ذلك لم يكن للحريعى الرواية الآتية ولا لإجماعهم على وقفه معنى لأن غير الصيف مثله في ذلك وأخرى يقول بأنه اذا سرق من حرز قطع ومن غيره لم يقطع للدخول في عموم الآية ومن استقط الحدة فقد استقط حداً من حدود الله تعالى لعبير دليل من كتاب ولاسه مقطوع بها ولا إجماع .

وكيف كان فالظاهر انحصار الفائل بهذا القول بالشيخ في كتاب النهاية المعدة لنقل فتاوى الأنفة عليه السلام بعين الالفاظ الصادرة عنهم .

وثانتهما : ما هو المشهور من انه يقطع اذا احرز من دونه ولا يقطع مع عدم الاحراز .

وقد ورد في المسئلة صحيحة محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام قال : الصيف اذا سرق لم يقطع واذا اصاب الضيف صيفاً فسرق قطع صيف الصيف (١) وقد دعى ابن إدريس نواترها ومقتضى اطلاقها وان كان هو علم العرق بين ما اذا احرردونه وبين ما اذا لم يحرز وعليه فيثبت للصيف مزية موجبة لاستثنائه من الحكم بالحد في باب

مسئلة ٨ - لو اخرج متاعاً من حرر وادعى صاحب الخزانة سرقة وقال  
المخروح : وحسبي اودن لي في أخر اجه سقط الحد الا ان تقوم السمة بالسرقة ،  
وكذا لو قال : المال لي وانكر صاحب المنزل ، فالقول وان كان قول صاحب  
المنزل يمينه واحذ المال من المخروح بعد اليمين لكن لا يقطع (١)

السرقة الا ان ديل رواية سماعة المتقدمه في الاجير (١) وهو قوله الاجير والصيف  
اماء ليس يقع عليهم حد السرقة الظاهر في كون العلة لعدم القطع هو الابتعاد المتحقق  
في الصيف يقتضي تقييد اطلاق الصحيحة ورفع اليد عنه كما لا يحمي فاللام هو الحكم  
بالتفصيل كما عليه المشهور .

(١) وعن الصدوق : اذا دخل السارق بيت رجل فجمع الثياب فوجد في الدار  
ومعه المتاع فيقول دفعه الى رب الدار فليس عليه قطع فاذا اخرج بالمتاع من باب  
الدار فعليه القطع او يجرىء بالمخروح منه .

وطاهره ثبوت القطع في صورة الاحراح التي هي مفروص المسئلة وان لم  
يتحقق اليمين من صاحب الدار ولكن الظاهر انه مع ثبوت اليمين ايضاً لامحال  
للقطع وبذل عليه - مصافاً الى ان اليمين لا تقطع الشبهة الدائرة للحد لعدم كونها من  
طرق اثبات السرقة بل عابتها الحكم بكون المال لصاحب اليمين فيؤخذ من المخروح  
ويدفع اليه والشبهة باقية بحالها - صحيحة الحلبي قال سئل ابا عبد الله عليه السلام عن رجل  
نقب بيتاً فاخذ قبل ان يصل الى شيء قال : يعاقب فان اُخذ وقد اخرج متاعاً فعليه  
القطع قال : وسئلته عن رجل احدثه (اخذ) وقد حمل كارة من ثياب وقال : صاحب  
البيت اعطانيها ، قال : يدرء عنه القطع الا ان تقوم عليه بينة فان قام - لينة عليه قطع  
الحديث (٢) ومقتضى اطلاق الجواب درء القطع وان تحققت اليمين من صاحب  
البيت على عدم اعطائه الثياب اياه ثم ان قوله في السؤال : وقال : صاحب البيت

(١) تل ابواب حد السرقة الباب الرابع عشر - ٤

(٢) تل ابواب حد السرقة الباب الخامس - ١

اعطائها لاشكال في العاء الخصوصية منه من جهة لاعطاء وعليه فيشمل العروض الثلاثة المذكورة في المش لعدم لفرق بينها من هذه الجهة اصلاً .  
 وهل لادعاء المخرج بنحو من الانحاء المذكورة خصوصية بحيث كان درء القطع مستنداً الى الادعاء المذكور ام يجرى الحكم المذكور فيما اذا لم يتحقق الادعاء من المخرج بوجه بل كان هناك مجرد احتمال كون احراجه بسحواً يبطق عليه عنوان السرقة وجهان لا يبعد الوجه الثاني خصوصاً مع حصر القطع في الجواب بصورة قيام لبية على السرقة فانه يشعر بل يدل على انه مع عدم قيامها لامجال للقطع اصلاً ويمكن ان يقال ان تقييد صورة المسئلة في مثل المش بصورة دعوى المخرج انما يكون تبعاً لما هو المفروض في الرواية من دون ان يكون له خصوصية في الحكم بعدم القطع .

## القول فى المسروق

مسئلة ١ - نصاب القطلع ما ينع ربع دينار ذهباً خالصاً مضروباً عليه السكة، او ما ينع قسمته ربع دينار كذا ثلثى من اللسة والمعادن والمواكه والاطعمة رطبة كانت او لا، كان اصله الاياحة لجميع الناس او لا، كان مما يسرع اليه المصاد كالخضروات والمواكه الرطبة ونحوها او لا، وبالجملة كل ما يملكه المسلم اذا بلغ الحد فميه القطلع حتى الظير وحجارة الرخام (١)

(١) لاحلاف بين فقهاء المسلمين الا من شد من اهل الحلاف على اعتبار النصاب فى المال المسروق ويذل عليه السه القطعية لانيه ذكرها انما الحلاف فى مقدار لنصاب قال الشيخ - فده - فى كتاب الحلاف فى المسئلة الاولى من كتاب السرقة : « النصاب الذى يقطع به ربع دينار فصاعداً او ما قيمته ربع دينار سواء كان درهماً او غيره من المناع وبه قال فى الصحابة على - عليه الصلوة والسلام - و بوبكر وعمرو عثمان وابن عمرو عائشة وفى الفقهاء الاوزاعى واحمد واسحق وهو مذهب الشافعى، وقال داود واهل الظاهر يقطع بقلبل الشىء وكثيره وليس لاقله حد وبه قال الحوارح، وقال الحسن المصرى يقطع فى نصف دينار فصاعداً وبه قال ابن الربير وقل عثمان الننى يقطع فى درهم واحد فصاعداً، وقال ريار بن ابى ريار يقطع فى درهمين فصاعداً، وقل مالك : النصاب الذى يقطع به اصلان الذهب والقصة

فصابت الذهب ربع دينار وصاب الفضة ثلاثة دراهم ابهما سرق قطع من غير تقويم وان سرق غيرهما قوم بالدراهم فان بلغ ثلاثة دراهم قطع محالفاً في فصلين جعل اصلين وقوم بالدراهم وقال ابو هريرة وابو سعيد الحدرى القطع في اربعة دراهم فصاعداً وقال النخعي القطع في خمسة دراهم فصاعداً وهو احدى الروايتين عن عمر وقال ابو حنيفة واصحابه القطع في عشرة دراهم فصاعداً فان سرق من غيرها قوم بها فخالفاً في فصلين في اصل المصاب وفيما يقوم به .

وكيف كان المشهورين المريقين ان مقدار المصاب ربع دينار والمحكى عن الصدوق القطع بحمس دينار فصاعداً ، وعن العمالي اعتبار الديار وصب لى القبل اعتبار ثلث الديار ولا بد من ملاحظة الروايات الواردة في المقام فنقول انها على طوائف :

قطاعة منها تدل على الربع الذي احتاره المشهور وهي كثيرة :

ومنها ما رواه العامة عن النسي رضي الله عنه من قوله : لا قطع الا في ربع دينار . (١)  
وقد ذكروا ان هذا القول متفق عليه .

ومنها صحيحة محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام في كم يقطع السارق؟ قال في ربع دينار، قال قلت له في درهمين؟ قال : في ربع دينار ما بلغ قال قلت له اريت من سرق اقل من ربع دينار هل يقع عليه حين سرق اسم السارق وهل هو عند الله سارق؟ فقال كل من سرق من مسلم شيئاً قد حواه واحرره فهو يقع عليه اسم السارق وهو عند الله سارق ولكن لا يقطع الا في ربع دينار او اكثر ، ولو قطعت ابدى السارق فيما اقل هو من ربع دينار لان في عامة الناس مقطعين . (٢)  
ومنها صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام لا يقطع يد السارق

(١) سنن البيهقي ج - ٨ ص ٢٥٤

(٢) ثل ابواب حد السرقة الباب الثامن ج - ١

الا في شيء تبلغ قيمته مجتاً وهو ربع دينار . (١)

ومنها موثقة سماعة بن مهران عن ابي عبدالله عليه السلام قال . قطع امير المؤمنين عليه السلام في بيضة ، قلت وما بيضة ؟ قل : بيضة قيمتها ربع دينار قلت : هو ادنى حد السارق ؟ فسكت . (٢)

ومنها صحيحة اخرى لعبدالله بن مسان عن ابي عبدالله عليه السلام قال : قلت رجل سرق من المسم ايثر الذي يجب عليه القطع ؟ ( والشئ الذي يجب عليه القطع ) قال : ينظر كم نصيبه فان كان الذي اخذ اقل من نصيبه عزرو ودفع اليه تمام ماله ، وان كان اخذ مثل الذي له فلا شيء عليه ، وان كان احد فصلاً بقدر ثمن مجس وهو ربع دينار قطع . (٣)

وطائفة اخرى تدل على اعتبار خمس دينار وهي ايضا كثيرة :

منها صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال : ادنى ما يقطع فيه يد السارق خمس دينار . (٤) ورواها في الوسائل في هذا الباب بعنوان رواية اخرى (٥) مع اضافة قوله عليه السلام : والخمس اخر الحد الذي لا يكون القطع في دونه ويقطع فيه وفيما فوقه . ولكن من الواضح اتحاد الروايتين وعدم تعددهما .

ومنها صحيحة الحلبي عن ابي عبدالله عليه السلام قال يقطع السارق في كل شيء بلغ قيمته خمس دينار ان سرق من سوق او زرع او خمر او غير ذلك . (٦)

(١) تل ابواب حد السرقة الباب الثاني ح - ٢

(٢) تل ابواب حد السرقة الباب الثاني ح - ٤

(٣) تل ابواب حد السرقة الباب الرابع والعشرون ح - ٤

(٤) تل ابواب حد السرقة الباب الثاني ح - ٣

(٥) تل ابواب حد السرقة الباب الثاني ح - ١٣

(٦) تل ابواب حد السرقة الباب الثاني ح - ١٢

ومنها موثقة اسحق بن عمار عن ابي عبدالله عليه السلام في رجل سرق من بستان عدفاً قيمته درهمان قل : يقطع به . (١) بناء على ان يكون الدرهمان خمس دينار كما هو المتعارف في ذلك الزمان .

ومنها صحيحة على بن جعفر عن اخيه - عليهما السلام - قال سئل عن حد ما يقطع فيه السارق فقال : قل امير المؤمنين عليه السلام بيضة حديد بدرهمين او ثلاثة (٢) واما ما يدل على اعتبار الدينار فصحيحة ابي حمزة الثمالي قل : سئلت ابا جعفر عليه السلام في كم يقطع السارق ؟ فجمع كفيه ثم قال في عدوها من الدراهم . (٣) واما ما يدل على اعتبار ثلث الدينار فموثقة سماعة قال : سئل عن كم يقطع السارق قال : اداء على ثلث دينار (٤) وموثقة ابي بصير عن ابي عبدالله عليه السلام قال قطع امير المؤمنين عليه السلام رجلاً في بيضة ، قلت : وای بيضة ؟ قل : بيضة حديد قيمتها ثلث دينار فقلت : هذا ادنى حد السارق ؟ فسكت . (٥)

هذه هي الروايات المحلفة الواردة في المقام وقد حمل الشيخ روايات الخمس وكذا رواية عشرة دراهم التي هي دينار على النقية والمحب منه - قد - انه مع عدم حكاية القول باعتبار الخمس عن احد من فقهاء العامة في عبارته المتقدمة المحكية عن الخلاف كيف حمل روايات الخمس على النقية نعم حكى فيها عن زياد بن ابي زياد القطع في درهمين فصاعداً ولم يعلم ان مراده هو الخمس وان كان المتعارف كون درهمين خمس دينار لانه جعل الشيخ - قد - في تلك العبارة القول بالقطع

(١) ثل ابواب حد السرقة الباب الثاني ح - ١٤

(٢) ثل ابواب حد السرقة الباب الثاني ح - ٢٢

(٣) ثل ابواب حد السرقة الباب الثاني ح - ٩

(٤) ثل ابواب حد السرقة الباب الثاني ح - ١١

(٥) ثل ابواب حد السرقة الباب الثاني ح - ١٠

في نصف دينار قولاً للحسن البصري والقول بالقطع في خمسة دراهم قولاً آخر للنخعي فيستفاد منه عدم كون المراد بحمسة دراهم هو نصف الدينار ، ثم على تقدير كون المراد من الدرهمين هو الخمس لا يكون قول رباد بن ابي زياد موجباً للثقة بوجه لعدم كون قائله من الفقهاء المعروفين عند العامة بوجه و عليه فحمل روايات الخمس على الثقة ممالاً وجه له اصلاً .

ثم انه بناء على ما هو المختار من كون اول المرجحات في باب تعارض الروايات هي الشهرة الفتوائية السطايقة لاحديها لاتصل الثقة الى مثلة الحمل على الثقة لوصوح ان الشهرة الفتوائية انما هي على وفق روايات الربع وبذلك يتعين الاخذ بها والفتوى على طبقها وطرح الروايات المعارضة لها ونحوها .

ولكنه ذكر بعض الاعلام في هذا المقام مالم يخلصه : د نه لامصاص من حمل مادل على اعتبار عشرة دراهم على الثقة لانها خلاف المقطوع به بين فقهاءنا الا العماني ومخالفة لظاهر الكتاب ، وكذا مادل على اعتبار الثلث فانه ايضاً خلاف المقطوع به بين الاصحاب ومحالف لظاهر الكتاب ولا يبعد حمله على الثقة باعتبار ان ثلث الدينار يساوي ثلاثة دراهم تقريباً وقد ذهب جماعة من العامة الى ذلك فيبقى الامر دائراً بين الربع والخمس ولا وجه لحمل روايات الخمس على الثقة وان كان قد حملها الشيخ - قده - عليها فالارم حمل مادل على اعتبار الربع على الثقة وهو الاقرب ومع الاعصاص وتعارض الروايات يكون الترجيح مع روايات الخمس لموافقتها لظاهر الكتاب وهي اول مرجح في مقام التعارض ويانه ان مقتضى اطلاق الكتاب وجوب القطع في السرقة مطلقاً ولكما علمنا من الحارج انه لا قطع في اقل من خمس فترفع اليد عن الاطلاق بهذا المقدار و اما التحصيل الرئد فلم يشت للمعارضة فتطرح من جهة المخالفة لظاهر الكتاب .

ويرد عليه :



اولا ان طرح رواية عشرة دراهم مع ان العمانى قد افنى على طلقها انما يتم على مبنى من يقول بان اعراض المشهور يحرح الرواية عن الحجية وهو غير قائل بهذا المبنى ثم ان التعبير عن المشهور بالمقطوع به مما لا مجال له اصلا .  
وثانياً انا تعلم اجمالاً بورود التقييد على اطلاق الآية الشريفة ولكنه مردد بين ان يكون دليل التقييد هو روايات الربع او روايات الخمس وليس لامرد ثراً بين تقييد واحد او اريد حتى يرجع في الرائد المشكوك الى اصالة الاطلاق ومجرد كون الخمس اقرب الى الاطلاق من جهة لافراد والمصاديق لا يوجب ثبوت الرجحان بالاصافة اليه اصلاً والعلم من المحارح بانه لا قطع في قل من الخمس لا يوجب كونه هو القدر المتيقن لان عنوان الخمس انما يكون ملحوظاً في جانبي النفي والاثبات بمعنى عدم القطع في الاقل وثبوته فيه وفيما فوقه ولهذه الجهة لا يكون له رجحان على عنوان الربع .

وبالجملة لم يظهر وجه كون روايات الخمس موافقة لطاهر الكتاب بعد كون طاهره الاطلاق لو لم يناقش في الاطلاق فلا محيص عما ذكرنا فتدبر . وكيف كان فقد عرفت انه بناء على المختار لا محيص عن ترجيح روايات الربع والفتوى على طبقها هذا بالنسبة الى اصل الحكم .

واما تعميمه لما كان اصله الا باحة او يسرع اليه المساد فهو في قبالة ابي حنيفة القائل بالخلاف نعم روى الاصبغ عن امير المؤمنين - عليه السلام - قال لا يقطع من سرق شيئاً من الفاكهة واذا مر بها فلياكل ولا يفسد (١) . ولكن دليلها قرينة على كون المفروض في المصدر عدم كون الفاكهة في حرر فلا دلالة لها على استثناء الفاكهة من القطع في السرقة ، وروى السكوني عن ابي عبد الله - عليه السلام - قال : قال رسول الله - ص -

مسئلة ٣ - لافرق في الذهب بين المسكوك وغيره ، فلو بلغ الذهب غير المسكوك قيمة ربع دينار مسكوك قطع ، ولو بلغ وزنه وزن ربع دينار مسكوك لكن لم تبلغ قيمته قيمة الربع لم يقطع ، ولو انعكس وبلغ قيمته

لاقطع في ثمر ولاكثر ، والكثير شحم المخل . (١) وفيما رواه الصدوق باسناده عن السكوني: والكثير الجمار، ودلالتهما على عدم القطع في الثمر ولو كان في حرر طاهرة وسبأني البحث في سرقة الثمرة على الشجرة فيما يأتي ان شاء الله تعالى .

بقي الكلام في الطير وحجارة الرحام وقد ورد في استثناء حجارة الرحام رواية السكوني أيضاً عن ابي عبدالله - عليه السلام - قال : لا قطع على من سرق الحجارة يعني الرحام واشباه ذلك (٢) ويرد عليه ما عرفت من تردد السكوني بهذه الرواية ولا حجية فيما يتفرد به واما الطير فقد ورد في استثنائه روايتان : احدهما رواية لسكوني عن ابي عبدالله - ع - ايضاً قال : قال امير المؤمنين - عليه السلام - لا قطع في ريش يعني الطير كله . (٣) ثانيتهما رواية عياث بن ابراهيم عن ابي عبدالله - عليه السلام - ان علياً - عليه السلام - اتى بالكوفة برجل سرق حماماً فلم يقطعه ، وقال . لا قطع في الطير (٤) .

وقد وصف المحقق في الشرايع الرواية بالصعب وطهره ان الطرح انما هو لاجله ووافقه عليه صاحب الجواهر مع ان عياث بن ابراهيم قد وثقه الجاشي والعلامة في الخلاصة ولاجله ربما يشكل الحكم في الطير لانه ان لم يكن وجه الاعراض ميسراً لكان نفس الاعراض كافياً في عدم الاعتماد على الرواية واما مع تبين الوجه وعدم التمامية عدنا يشكل الاعراض عن الرواية التامة من حيث السند والدلالة كما لا يخفى

(١) تل ابواب حد السرقة الباب الثالث والعشرون ح - ٣

(٢) تل ابواب حد السرقة الباب الثالث والعشرون ح - ١

(٣) تل ابواب حد السرقة الباب الثاني والعشرون ح - ٢

(٤) تل ابواب حد السرقة الباب الثاني والعشرون ح - ١

قيمته وكان وزنه اقل يقطع (١)

مسئلة ٣ - لو فرض رواج دينارين مسكوكين بسكتين وكانت قيمتهما مختلفة لالاجل النقص او الفش في احدهما بل لالاجل السكة فلاحوط عدم القطع الا ببلوغه ربع قيمة الاكثر وان كان الاشبه كفاية ببلوغ الاقل (٢)

مسئلة ٤ - المراد بالمسكوك هو المسكوك الراجح فلو فرض وجود مسكوك غير راجح فلا اعتبار في ربع قيمته فلو بلغ ربع قيمته ولم تكن قيمة ربعه بمقدار قيمة ربع الدارح لم يقطع (٣)

(١) قد مر ان لصاب هو ربع الدينار او ما بلغ قيمته ذلك وقد وقع التصريح بكلا الامرين في روايات الربع المقدمة والديار حفيقة في المسكوك من الذهب كما صرح به صاحب الحواهر وان حكى عن الشيخ - فده - في الخلاف والمسوط عدم اعتبار لسكة ولكنه وضعه بالشذوذ والديار عبارة عن المثقال الشرعي الذي هو ثمان عشر حمصة والمثقال الشرعي ثلاثة ارباع المثقال الصيرفي وعلى ما ذكرنا فالارام اما كون المال المروق نفس الربع او ازيد واما بلوغ قيمته ذلك وعليه فيظهر حكم الفروع الثلاثة المذكورة في المسئلة لان القطع في الفرع الاول انما هو لالاجل بلوغ قيمة الذهب عبر المسكوك بمقدار قيمة ربع دينار مسكوك وعدم القطع في الفرع الثاني انما هو لالاجل عدم تحقق النصاب المعتبر والوزن لادخاله له فيه ولا فائدة في تساوى وزنه مع وزن الربع وهو اربع حمصات ونصف ، كما ان القطع في الفرع الثالث يكون مستنداً الى بلوغ قيمته قيمة الربع وان كان وزنه اقل لما مر من عدم مدخلة الوزن في النصاب اصلاً .

(٢) وجه كون الاشبه كفاية ببلوغ الاقل صدق عنوان النصاب المأخوذ في الروايات وهو ربع الدينار لان المفروض تحققه واشتراكه مع الاخر في الرواج وان كانت قيمته اقل لالاجل سكوته واما وجه كون الاحتياط ملاحظة الاكثر فواضح .

(٣) الوجه في تحصيل المسكوك بالراجح مع عدم كون الرواج كالمسكوكية

مسئلة ٥ - لو سرق شيئاً وتخلل عدم وصوله الى حد النصاب كان سرق ديناراً بتحجيل انه درهم فالظاهر القطع ، ولو انعكس وسرق ما دون النصاب بتحجيل النصاب لم يقطع (١)

مسئلة ٦ - ربع الدينار او ما يبلغ قيمة الربع هو اقل ما يقطع به فنو سرق اكثر منه يقطع كقطعه بالربع بلع ما بلغ وليس في الزيادة شيء غير القطع (٢)

دحلاً في حقيقة الدينار ومهمومه هو انصراف اطلاق الادلة اليه ولا يبعد دعوى الانصراف فيما ذا كان الدينار ملحوظاً في المعاملات بعنوان الثمينة كما هو كذلك في رمان صدور الروايات لانه كان المتعارف في ذلك الرمان بدل الاسكناس ومثله المتعارف في رمانا هو الدراهم والدينار هي مثل ذلك تتم دعوى انصراف الاطلاق الى ما هو الرائج في السوق الشائع بين الناس واما لو فرض كونه ملحوظاً بعنوان الممنية كما هو كذلك في رمانا ضرورة ان الذهب المسكوك اما يقع مبيعاً ومثله ولو فرض جعله ثمناً فانه هو بعد تقويمه بالاسكناس وشبهه فالظاهر انه لا مجال لدعوى الانصراف - ح - بل لا معنى للرواح و دعوى كون المراد بالرواح في مثله ما كان اكثر مشترياً وما تقع المعامسة عليه اكثر من غيره مدفوعة بعدم كون ذلك موجباً لتحقيق عنوان الرواح فتدبر .

(١) لعدم كون العرقه من العاوين القصدية وعدم ورود التقييد بعدم العلم بالحلاف في شيء من الادلة فاذا وصل الى حد النصاب يقطع مطلق واذا لم يصل لا يقطع كذلك وان كان في اليس تحيل الحلاف في كلا المرضين .

(٢) لظهور الادلة في ان التحديد بالربع او ما يبلغ قيمة الربع انما هو بلحاظ الحد الاقل ومقتضى الاطلاق عدم ثبوت الرائد على القطع في الرائد كما لا يخفى .

مسئلة ٧ - يشترط في المروق ان يكون في حرز ككونه في مكان مقفل او مغلق او كان مدفوناً ، او احماه المالك عن الانظار تحت فرش او جوى كتاب او وجود ذلك مما يعد محرراً ، وما لا يكون كذلك لا يقطع به وان لا يجوز الدخول الا باذن مالكه ، فلو سرق شيئاً من الاشياء الظاهرة في دكان مفتوح لم يقطع وان لا يجوز دخوله فيه الا بادره (١)

(١) هذا هو الامر الثاني من الامور المعتبرة في المروق والكلام فيه يقع في مقامين :

الاول في اصل اعتساره هذا الامر وهو الحرز وقد ذكر في الجواهر انه يعتبر في القطع نصاً وفتوى بل اجمالاً بقسميه .

وبدل عليه من النصوص صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة في النصاب قال قلت لابي عبدالله عليه السلام في كم يقطع السارق ؟ فقال في ربع دينار قال قلت له في درهمين فقال في ربع الدينار بلع الدينار ما بلع قال . فقلت له ارايت من يسرق اقل من ربع دينار هل يقع عليه حين يسرق اسم السارق وهل هو عند الله تعالى سارق في تلك الحال فقال : كل من سرق من مسلم شيئاً قد حواه واحرزه فهو يقع عليه اسم السارق ولكن لا يقطع الا في ربع دينار او اكثر . الحديث . (١) بناء على رجوع ضمير العاقل في قوله قد حواه واحرزه الى المسلم المروق منه كما هو الظاهر لا الى السارق وعليه فالنقيض يدل على اعتبار الاحراز .

ورواية السكوني عن ابي عبدالله عليه السلام قال لا يقطع الا من نقب بيتاً او كسر قفلاً . (٢) وروى مثله الجليل مرسلًا عن احدهما عليه السلام . (٣)

ورواية طلحة بن زيد عن جعفر عن ابيه عن علي عليه السلام قال ليس على السارق

(١) تل ابواب حد السرقة الباب الثاني ح - ١

(٢) تل ابواب حد السرقة الباب الثامن عشر ح - ٢

(٣) تل ابواب حد السرقة الباب الثامن عشر ح - ٥

قطع حتى يحرح بالسرقة من البيت . (١) وغير ذلك من الروايات الدالة عليه .  
 لكن في مقابلها روايات صحيحة متعددة ربما يستظهر منها عدم اعتسار الحرز  
 في السرقة الموجبة للقطع :

منها صحيحة جميل بن دراج قال اشتريت أنا والمعلّى بن حنيس طعاماً  
 بالمدينة وادركنا المساء قبل أن نغله فتركناه في السوق في جوالقة وانصرفنا فلم  
 نكن من الغد عدونا إلى السوق فإذا أهل السوق مجتمعون على أسود قد أخذوه  
 وقد سرق جوالقاً من طعامنا وقالوا إن هذا قد سرق جوالقاً من طعامكم فارقموه إلى  
 الوالي فكرهنا أن نتقدم على ذلك حتى نعرف رأي أبي عبد الله عليه السلام فدخل المعلّى  
 على أبي عبد الله عليه السلام وذكر ذلك له فامرنا أن نرغمه فرفعناه فقطع . (٢) بناء على أن  
 المراد من الترك في السوق هو الترك في المحل الذي هو معبر الموم لافي دكان من  
 السوق .

هذا ولكن الظاهر أن الأمر بالرفع عليه السلام بالرفع إلى الوالي لا يستلزم كون القطع  
 الذي هو رأيه موافقاً لرأي الإمام عليه السلام لاحتمال أن لا يكون موافقاً له والعلة في الأمر  
 بالرفع هي التوبة خصوصاً بعد ما كانت القضية منتشرة في السوق وظاهرة لأهلها  
 ويمكن أن تكون العلة هي حفظ نظام العباد لاستلزام عدم الرفع الهرج والمرج  
 والتحريك إلى السرقة حتى ما كانت منها موجبة للقطع وبالنسبة لادلالة لمجرد  
 الأمر بالرفع على كون الحكم هو القطع ولو مع علم الإمام بترتب القطع عليه في  
 الخارج كما لا يخفى .

ومنها صحيحة الفضيل بن يسار عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إذا أخذ الرجل من  
 الحبل والزرع قبل أن يصرم فليس عليه قطع ، فإذا صرم المحل وحصد الزرع فأخذ

(١) ثل أبواب حد السرقة الباب الثامن ح - ٤

(٢) ثل أبواب حد السرقة الباب الثالث والثلاثون ح - ١

قطع . (١) بناء على ان طاهرها ان الفرق بين صورتى الصرم الذى هو بمعنى القطع وعدمه مجرد كون الاحد فى الصورة الاولى قبل ان يصرم وفى الصورة الثانية بعده ومن الطاهر عدم ثبوت الحزف فى تلك الارمنة بالنسبة الى المحل والزرع كما هو كذلك فى زماننا هذا بالإضافة الى الزرع والى بعض الاشجار خصوصاً فى بعض الامكنة . هذا ولكى الطاهر ان الفرق بين الصورتين انه فى الصورة الاولى لا يكون المال المأخوذ فى محل الحرز بخلاف الصورة الثانية نظراً الى انه بعد صرم النخل وحصاد الزرع يجعلان فى الحرز نوعاً تحفظاً عليهما غاية الامر ان حرر كل شئ بحسبه كما سيأتى البحث فى معنى الحرز فى المقام الثانى انشاء الله تعالى .

ومنها صحبة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئل عن الرجل يأخذ اللص برفعه او يتركه ؟ فقال ان صموان بن امية كان مضطجماً فى المسجد الحرام فوضع رداءه وخرج بهريق الماء فوجد رداءه قد سرق حين رجع اليه فقال : من ذهب بردائى فذهب بطلبه فاحذ صاحبه فرفعه الى النبى صلى الله عليه وسلم فقال : النبى صلى الله عليه وسلم اقطعوا يده فقال الرجل : تقطع يده من اجل ردائى يا رسول الله ؟ قال : نعم قل فانا اهدى له فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فهلاك كان هذا قبل ان ترفعه الى عليه السلام قلت فالامام بمنزلة اذا رفع اليه ؟ قال : نعم قال وسئل عن العوقل ان ينهاى الى الامام فقال : حس . (٢)

وقد رواه الصدوق مرسل مع الاختلاف . (٣) ثم قال لا قطع على من سرق من المساجد والمواضع التى يدخل اليها بغير اذن مثل الحمامات والارحية والحانات وانما قطعه النبى صلى الله عليه وسلم لانه سرق الرداء واخفاه فلاحقائه قطعه ولو لم يخفه بعزوه ولم يقطعه . قال صاحب الوسائل بعد ذلك : اقول الطاهر ان مراده ان صفوان كان قد احمى

(١) ثل ابواب حد السرقة الباب الثالث والعشرون ح - ٤

(٢) ثل ابواب مقدمات الحدود الباب السابع عشر ح - ٢

(٣) ثل ابواب حد السرقة الباب الثامن عشر ح - ٤

الرداء واحرره ولم يتركه طاهراً في المسجد .

والظاهر ان هذا التوجيه مخالف لرواية الحلبي لان طاهرها بقريئة التعرض للاصطجاع ان صفوان كان قد وضع رداءه تحته واضطجع عليه ثم قام من دون ان يخفيه ولو كان الاحفاء محققاً لكان اللارم على الامام عليه السلام بيباه خصوصاً مع د حالته في الحكم وعدم مداخلية بعض الخصوصيات المذكورة .

وربما يقال بانه لا يبعد ثبوت الحد على السارق من المسجد الحرام بخصوصه الذي جعله الله مثابة للناس وامناً وان لم يكن في حرز ولم يثبت اجماع على اشتراك المسجد الحرام مع غيره من المساجد ويؤيده بعض الروايات كصحيفة عبد السلام بن الهروري عن الرضا عليه السلام في حديث قال قلت له باي شيء يبدء القائم منكم اذا قام ؟ قال يبدء ببنى شية فيقطع ايديهم لانهم سارق بيت الله تعالى (١) بناء على ان قطع لقائم عليه السلام ايديهم ليس لاجل قيام حد السرقة عليهم لعدم ثبوت شرائط القطع فيهم بل لاجل انهم من الحائنين لبيت الله فيكون هذا من احكام بيت الله الحرام دون غيره .

ثم انه على تقدير علم امكان توجيه شيء من هذه الروايات وثبوت المعارضة لها مع ما يدل على اعتبار الحرز لكان مقتضى اعمال قواعد التعارض ترجيح روايات الحرز لكونها موافقة للشهرة المتواترة المحققة اذ لم يقل الفتوى بالحلاف الا من ابن ابي عقيل حيث حكم بلزوم قطع السارق في اي موضع سرق من بيت وسوق او مسجد او غير ذلك فانقدح من جميع ما ذكرنا انه لا محيص عن اعتبار الحرز .

المقام الثاني في معنى الحرز والظاهر ان المشهور هو المعنى المذكور في المتن والمحكي عن الشيخ - قده - في النهاية ان المراد به هو كل موضع ليس لغير مالكه الدخول اليه الا باذنه وعن بعض الكتب نسبته الى اصحابنا بل ذهبوا الى اجماع



عليه صريحاً وعن الشيخ في المصنوع والحلاف التعميم لما اذا كان المالك مراعياً له ولا بد من ملاحظة الروايات :

فنقول يدل على المعنى المشهور خبر السكوبي المتقدم عن ابي عبدالله عليه السلام قال لا يقطع الامن بقب بيتاً او كسر قهلاً (١) بناء على انه لا خصوصية للنقب والكسر بل يعم مثلهما كما اذا فتح القفل او رفع على الجدار ونحوهما ، ومقتضى الحصر عدم جريان القطع في غير ذلك فاداك ان الدار لا باب لها او عبر مغلقة ولا مقفلة فلا يجري فيه القطع وان كان لا يجوز الدخول فيها الا باذن مالكيها .

ويدل عليه خبر طلحة بن ريد المتقدم ايضاً عن جعفر عن ابيه عن ابي عبد الله عليه السلام قال ليس على السارق قطع حتى يجرح بالسرقة من البيت (٢) فان معاده ايضاً انحصار القطع فيما اذا كانت السرقة من مثل البيت الذي يكون بحسب المتعارف لا باب معلق او مقفل .

وبالجملة فظاهر الخبرين افادة انحصار القطع فيما اذا كان الحرر بالمعنى المشهور الموافق للعرف متحققاً .

واما ما عن الشيخ - قدس - في النهاية فربما يقال بانه يدل عليه رواية اخرى للسكوبي عن ابي عبدالله عليه السلام قال . قال امير المؤمنين عليه السلام كل مدخل يدخل فيه بغير اذن فسرق منه السارق فلا قطع به يعنى الحمامات والحانات والارحية (٣) .

وصحيفة ابي بصير قال مثلث ابا جعفر عليه السلام عن قوم اصطحووا في سفر رفقاء فسرق بعضهم متاع بعض فقال : هذا حائش لا يقطع ولكن يتبع بسرقة وحياته ، قيل له فان سرق من ابيه فقال لا يقطع لان ابن الرجل لا يحجب عن الدخول الى منزل ابيه

(١) تل ابواب حد السرقة الباب الثامن عشر ج - ٣

(٢) تل ابواب حد السرقة الباب الثامن ج - ٤

(٣) تل ابواب حد السرقة الباب الثامن عشر ج - ٢

هذا حاشي ، وكذلك ان احد من منزل ابيه واخته ان كان يدخل عليهم لايحجانه عن  
الدخول (١)

هذا ولكن من الواضح ان رواية السكوني لادالة لها على المفهوم وعدم  
القطع في المورد المذكور فيها لا ينافي ما هو معاد الروايتين المتقدمتين لان مقتضيهما  
ايضاً انه لا قطع في هذا المورد .

وبعبارة اخرى لادالة لهذه الرواية على ان العلة لعدم القطع هو عدم الافتقار  
الى الاذن بل عايتها عدم القطع في هذا المورد ومن الممكن ان تكون العلة هو عدم  
ثبوت الحرز كما هو مقتضى الروايتين فلا مضافة بينهما وببيهما .

واما صحيحة ابي بصير فالظاهر ان المراد من عدم الحجب فيها بالاصافة الى  
الابن او الاح احياناً ليس بمجرد الاذن في الدخول بمعنى ان العلة في عدم تحقق لسرقة  
في الابن هو كونه مأذوناً في الدخول الى منزل الاب بل المراد ما هو الذي يعر عنه  
لعرف بعدم كون الباب مسدوداً عليه ومرجعه الى عدم ايجاد الحرز بالاصافة اليه وعليه  
فلا تنافي ما تقدم بوجه .

واما التيسيم لماذا كان المالك مراعياً له وناظراً اليه فان كان مستنده هو العرف  
فلا ظاهر خلافه لعدم كون المراقبة والبطارة بمجرد ما موجهة لتحقيقه عند لعرف خصوصاً  
مع ملاحظة ان السرقة ان كانت في حال النظر والمراقبة فالظاهر عدم تحققها لاعتبار  
الحفاء في معامها كما تقدم وان لم تكن في تلك الحال بل في حال العملة ولو آناً فاللزام  
ايضاً عدم تحققها لعدم ثبوت المراقبة المحققة للحرز حينها والمراقبة القلية لا توجب  
تحقيقه مع عدمها حين السرقة كما لا يخفى .

وان كان مستنده هي قصة صفوان بن امية المتقدمة فهي وان كانت مروية بطرق  
عديدة الا ان الطريق الصحيح هو ما تقدم مما رواه الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام وهي هذا

مسئلة ٨ - لما كان (نت - ظ) الاشياء محتلة في الحرر في تعارق الساس فلو كان موضع حرزاً لشيء من الاشياء فهل يكون حرزاً لكل شيء ؟ فلو سقط من جيب المالك دينار في الاصطبل ، والارق كسر القمل ودخل لسرقه القرس - مثلاً - فعثر على الديمار فسرقة كفى في لزوم القطع او لا لعدم اخراجه من حرره ؟ الاشبه والاحوط هو الثاني ، نعم لو احفى المالك ديناراه في الاصطبل فاحرقه السارق يقطع (١)

الطريق لادلالة الرواية على كون صفوان مراعياً لردائه بل طاهره انه جعله في المسجد وخرج منه بهريق الماء ثم رجع اليه ورأى انه قد سرق .

هذا مصافاً الى ما في الحواهر من ان الحرر هو الشيء المعد لحفظ الشيء في نفسه والمراقبة ونحوها انما هي حراسة الشيء لحرره عرفاً .

وقد انفذ من جميع ما ذكرنا ان معنى الحرز هو المعنى العرفي الذي هو المشهور ومعاد الروايات يرجع الى ذلك .

(١) قد تقدم ان الحرر لا بدوان يلحظ بنظر العرف خصوصاً بعد كونه بعنوانه مأخوذاً في صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة في ادلة اعتبار الحرر في قوله **يُخَالِكُ** من سرق من مسلم شيئاً قد حواه واحرزه فهو يقع عليه اسم السارق . . . بناء على رجوع الصبر الفاعلي في قوله : قد حواه واحرزه الى المسلم المسروق منه كما هو الصاهر لا الى السارق فانه - حيث - يدل على اعتبار الحرر بعنوانه ولا يبدى تشخيص معناه من الرجوع الى العرف كما هو الشأن في جميع العاوين المأخوذة في ادلة الاحكام - موضوعاً او قيداً .

ومن الواضح اختلاف الاشياء عندهم في الحرز بمعنى ان كل شيء له حرر خاص نعم يمكن ان لا يكون لبعض الاشياء عندهم حرر كما في مثل الماشية عبدالرعي في المرعى واما ما كان له حرر عندهم فالحرز مختلف ضرورة ان الاصطبل لا يكون حرزاً الا لئلا يفسد حرزاً لئلا العرش ونحوه وعلى ما ذكرنا في المورد

مسئلة ٩ - ما ليس بمحرز لا يقطع سارقه كالسرقة من الخانات والحمامات والبيوت التي كانت أبوابها مفتوحة على العموم أو على طائفة ونحو المساجد والمدارس والمشاهد المشرفة والمؤسسات العامة ، وبالجمله كل موضع اذن للعموم أو لطائفة ، وهل مراعاة المالك ونحوه ومراقبته للمال حرز فلو كانت دابته في الصحراء وكان لها مراعى يقطع برقته أو لالا الأقوى الثاني ، وهل يقطع سارق ستارة الكعبة قيل نعم والأقوى عدمه وكذا سارق ما في المشاهد المشرفة من الحرم المطهر أو الرواق والصحن (١)

المفروض في المتن حيث لا يكون الاصطبل بمجرد حرراً للدينار الساقط من حبيب المالك فالظاهر عدم تحقق السرقة الموجبة للقطع بالاصافة اليه نعم لو خفي المالك دياره في بعض مواضع الاصطبل بصير بالاختفاء فيه محرراً لا بمجرد كونه في الاصطبل وقد ذكر صاحب الرصاص بعد تفسير الحرز بما ذكر : وعليه يحسب الحرز باختلاف الاموال وفقاً للاكثر فحرر الاثمان والجواهر الصناديق المقفلة والاعلاف لوثيقة في العمران ، وحرر الثياب وماحف من المتاع وآلات النحاس الدكاكين والبيوت المقفلة في العمران وحرراتها المقفلة وان كانت هي مفتوحة ، والاصطبل حزر للدواب مع العلق ، وحرر الماشية في المرعى عين الراعى على ما تقرر ومثله متاع البايع في الاسواق والطرقات .

ولكن قد عرفت عدم كون العين والمراعاة موجبة لتحقيق الحرز ولم يقدم دليل على ثبوت الحرز لكل شيء مما افاده في الماشية ومثلها محل نظربل منع ومما ذكرنا ظهر خلاف ما حكى عن الخلاف من ان كل موضع حرز شيء من الاشياء فهو حرز لجميع الاشياء وان حكى عن الحلبي والعلامة في التحرير اختياره .

(١) مقتضى ما تقدم من اعتبار الحرز في السرقة الموجبة للقطع عدم قطع السارق فيما اذا اخذ ما ليس بمحرز كالمواسع المذكورة في المتن ويدل عليه ايضاً

حبر اسكوي المتقدم في المسئلة السابقة الحاكي لقول امير المؤمنين عليه السلام كل مدخل يدخل فيه بغير ادن فسرق منه السارق فلا قطع فيه وقد مثل له من قبل الامام الصادق عليه السلام او من قبل الراوي بالحمامات والحانات والارحية ومن الواضح عدم الاحتصاص بهذه الموارد لجريانها في المساحد والمدارس والمشاهد المشرفة واشباهها حتى البيوت التي كانت ابوابها مفتوحة على العموم او على طائفة وانظار ان المفتوحة على طائفة ايضاً تكفي في عدم تحقق عنوان الحرز ولو بالاضافة الى من لم يكن مس تلك الطائفة لان مجرد المفتوحة يحجره عن كونه محرراً وعدم جوار الدخول لغير تلك الطائفة لا يوجب تحقق الحرز بعدما عرفت من ان الحرز له معنى عرفي ولا يمتد على عدم جوار الدخول اصلاً فاذا كان باب البيت مفتوحاً ولو عفة لا يكون ذلك البيت محرراً ولو لم يحز الدخول الا باده .

واما مراعاة المالك وسحوه فقد مر البحث فيها في المسئلة لسابقة وانه لا يكون حرزاً بوجه ولا دليل على كونه كذلك .

واما سرقة ستارة الكعبة فالمحكي عن الشيخ في المسوط والخلاف كونها موجبة للقطع بل عن طاهر المسوط الاجماع عليه واستشكل فيه المحقق في الشرايع مستنداً الى ان الناس في عشيدها شرع سواء .

وهذا الدليل يكفي جواباً عن الشيخ لو كان مستنده في ذلك اطلاق الالة والضوابط المتقدمة في السرقة الموجبة للقطع وذلك لعدم تحقق الحرز في ستارة الكعبة بوجه وكون المسجد الحرام من المواضع التي يجوز الدخول فيها للعموم وتكون ابوابها مفتوحة عليهم دائماً فلا تكون ستارة الكعبة محرزة اصلاً .

واما لو كان مستنده الروايات الواردة في بى شية الحاحين للمسجد لحرام الدالة على ان القائم (عج) اذا قام يقطع ايديهم ويطوف بهم ويقول : هؤلاء سراق الله وفي بعضها قال الامام ابو جعفر عليه السلام بعد ان قال بنى شية في حق انه صال مبتدع

ليس يؤخذ عنه ولا علم له : ان من علم ان لو وليت شيئاً من امر المسلمين لقطعت ايديهم ثم علقته في استار الكعبة ثم اقمته على المصطبة ثم امرت ماديّاً يادى الا ان هؤلاء سراق الله فاعرفوهم (١) .

وقد تقدمت صحيحة عبدالسلام بن صالح الهروي عن الرضا عليه السلام في حديث قال قلت له باي شيء يبدء القائم معكم اذا قام ؟ قال : يبدء بيني شيبة فيقطع ايديهم لانه (لانهم) سراق بيت الله تعالى (٢) .

والظاهر انه مع التصريح بان العلة هي السرقة غاية الامر الاضافة الى بيت الله او الى الله لامجال لما في الجواهر من احتمال كون القطع لمساعدتهم لالسرقة وان كان ربما يؤيده ملاحظة المورد في بعضها وهو اقسامهم على اخذ ما وصى به للكعبة من الف درهم او جارية كانت لرجل او غيرها وانكار الامام عليه السلام ذلك ومعه عن التسليم الى بي شيبة العاجيين لبيت الله الحرام فانه لا يتحقق عنوان السرقة في مثل ذلك وان لم يجز الاخذ بوجه .

وكيف كان لو لم نقل ثبوت الحصوصية للمسجد الحرام وقتئذ بعدم الفرق بينه وبين سائر المواضع من هذه الجهة كما ربما يؤيده التعليل بانهم سراق بيت الله تعالى لظهوره في عدم كونه امراً تعدياً خاصاً بالمسجد فالظاهر انه لامجال لقطع بعد عدم ثبوت الحرز فيه بوجه خصوصاً للعاجيين والمتصددين لامور المسجد .

وان قلنا بثبوت الحصوصية كما نقلناه عن بعض وبؤيده قصة صعوان المتقدمة المحكية بطريق صحيح عن الصادق (ع) الظاهرة في ثبوت القطع على من سرق الرداء منه وان لم يكن في حررحتي مثل المرافة والمطر فاللازم الاتزام بثبوت القطع في مثل منارة الكعبة اذا سرقت وبعد ذلك كله فالمسئلة مشكلة جداً لانه لا مساع

(١) ثل ابواب مقدمات الطواف الباب الثامن والعشرون ح - ٦

(٢) ثل ابواب مقدمات الطواف الباب الثامن والعشرون ح - ١٣

مسئلة ١٠ - لو سرق من جيب انسان فان كان المسروق محرراً كان كان في الجيب الذي تحت الثوب او كان على درب جيبه آلة كالالات الحديثة تحرزه فالظاهر ثبوت القطع ، وان كان في جيبه المنفوخ فوق ثيابه لا يقطع ولو كان الجيب في بطن ثوبه الاعلى فالظاهر القطع فالمراد صدق الحرر (١) للاعراض عن هذه الروايات بعد وجود الروايات الصحيحة في ضمنها من جهة ولا مجال لتوجيه التعليل الواقع فيها صريحاً او طامراً من جهة اخرى .

ثم ان لحكم في المشاهد لمشرفة اما هو على طبق القاعدة وهي تقتضي عدم ثبوت القطع مع الاحد من مواضع عدم الحرر نعم لو كان هناك حرر ولو بالاصافة الى بعض الاشياء لكان اللزم القطع به .

(١) قد وقع عنوان هذه المسئلة في كلام المشهور منهم المحقق في الشرايع بانه لا يقطع من سرق من جيب انسان او كفه الظاهرين ويقطع لو كان باطنين وعن الشيخ وابن رهرة دعوى لاجماع عليه وقال الشهيد في الروضة : « والمراد بالجيب الظاهر ما كان في ظاهر الثوب الاعلى والباطن ما كان في باطنه او في ثوب داخل مطلقاً » .

اقول مقتضى القاعدة ما ذكر من تخصيص الجيب الظاهر بما كان في ظاهر ثوب الاعلى عاية الامر لزوم نقيده بما اذا كان مفتوحاً واما اذا لم يكن كذلك كما في زماننا هذا حيث يحزر الجيب الظاهر احياناً بالالات الحديثة فالظاهر ثبوت القطع فيه وعدم التنفيذ لاحل عدم وجودها في زمانه .

وبالجملة العرفي يحكم بثبوت الاحلاف في الجيب من جهة الظهور وغيره ومن جهة المقتضية وغيره ومقتضاه التفصيل المذكور في المتن لكن ورد في مسئلة روايات لا بد من ملاحظتها فنقول :

طائفة منها تدل على عدم القطع مطلقاً في المقام الذي عبر عنه في الروايات بالطارار الذي هو من يقطع الجيب ونحوه لانه ما فيه من الدينار والدرهم وغيرهما

كرواية عبدالرحمن بن ابي عبدالله عن ابي عبدالله عليه السلام قال ليس على الذي يستلب قطع وليس على الذي يطر الدراهم من ثوب قطع . (١)

وصحبة عيسى بن صبيح قال سئلت ابا عبدالله عليه السلام عن الطرار والباش والمحتلس قال لا يقطع . (٢)

وبعضها يدل على القطع مطلقا وهي صحبة منصور بن حازم قال سئلت ابا عبدالله (ع) يقول : يقطع الباش والطارار ولا يقطع المحتلس . (٣)

وبعضها يدل على التفصيل وهي رواية السكوني عن ابي عبدالله عليه السلام قال اني امير المؤمنين عليه السلام بطرار قد طردراهم من كم رجل قال ان كان طر من قميصه الاعلى لم اقطعه ، وان كان طر من قميصه السافل ( الداخل ) فقطعه . (٤) ورواية مسمع ابي سيار عن ابي عبدالله عليه السلام مثلها . (٥)

ومقتضى القاعدة جعل ما يدل على التفصيل شاهدا للجمع بين الطائفتين انما الكلام في مفاد دليل التفصيل فنقول طاهره بلحاظ كون الاعلى والسافل الواردين فيها وصفين للقميص ان السرقة ان كانت من القميص الواقع في اعلى البدن وفوق الثياب لا توجب القطع بخلاف ما لو كانت من القميص الواقع في الداخل وتحت القميص الاعلى فتوجب القطع ولكن هذا المعنى مع انه لم يقل به المشهور لان مقتضاء ان السرقة من القميص الاعلى لا توجب القطع ولو كانت من الجيب الداخل الذي يعبر عنه بالجيب الناطق يستلزم فرض وجود قميص مع ان المتعارف خصوصا في زمان صدور الرواية لم يكن كذلك وعليه فيحتمل ما في الجواهر من ان معنى الحربي : ان طر الاعلى من قميصه فلا يقطع وان طر الاسفل من قميصه قطع على جعل من الاعلى

(١) تل ابواب حد السرقة الباب الثالث عشر ح - ١

(٢) تل ابواب حد السرقة الباب الثالث عشر ح - ٤

(٣) تل ابواب حد السرقة الباب الثالث عشر ح - ٣

(٤) (٥) تل ابواب حد السرقة الباب الثالث عشر ح - ١



مسئلة ١١ - لاشكال في ثبوت القطع في اثمار الاشجار بعد قطعها وحرزها ، ولا في عدم القطع ادا كانت على الاشجار ان لم تكن الاشجار محرزة ، واما ادا كانت محرزة كأدا كان في بستان معقل فهل يقطع بسرقه ثمرها او لا ، الاحوط بل الاقوى عدم القطع (١)

والاسفل مفعولين لعل .

وكيف كان فلو كان مفاد دليل التفصيل هو المعنى الاحير فهو يطبق على ما ذكرنا من المعنى العرفي للحرز ولا يتحقق الاشكال من جهة ضعف السند وعدم تحقق الانجبار لعدم موافقته للشهرة كما مر .

(١) ثبوت القطع في الفرض الاول ظاهر كعدم ثبوته في الفرض الثاني انما الاشكال في الفرض الثالث مقتضى الروايات المتكثرة بعدم .

ومنها رواية السكوني عن ابي عبدالله عليه السلام قال قصي النسي عليه السلام فيمن سرق الثمار في كمت فما اكلوا منه فلا شيء عليه وما حمل فيعرو ويغرم قيمته مرتين . (١)

ومنها رواية اخرى للسكوني عن ابي عبدالله عليه السلام قال قال رسول الله ﷺ لا قطع في ثمر ولا كثر ، والكثير شحم السحل . (٢)

ومنها رواية الاصمعي عن امير المؤمنين عليه السلام قال لا يقطع من سرق شيئاً من العاكهة واذا مربها طياً كل ولا ينفذ . (٣)

ومنها صحيحة العصيل بن يسار عن ابي عبدالله عليه السلام قال اذا اخذ الرجل من التحل والردع قبل ان يصرم فليس عليه قطع فاذا صرم السحل وحصد الزرع فاحذر قطع (٤) ومنها غير ذلك من الروايات الدالة عليه .

(١) ثل ابواب حد السرقة الباب الثالث والعشرون ح - ٢

(٢) ثل ابواب حد السرقة الباب الثالث والعشرون ح - ٣

(٣) ثل ابواب حد السرقة الباب الثالث والعشرون ح - ٥

(٤) ثل ابواب حد السرقة ، لباب الثالث والعشرون ح - ٤

مسئلة ١٢ - لا قطع على السارق في عام مجاعة اذا كان المروق مأكولاً  
ولتو بالقوة كالخوب وكان السارق مضطراً له ، وفي غير المأكول وفي  
المأكول في غير مورد الاضطراب محل اشكال والاحوط عدم القطع بل في  
المحتاج اذا سرق غير المأكول لا يخلو عن قوة (١)

لك في مقابلها رواية اسحق بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل سرق من  
بستان عذقاً قيمته درهمان قال . يقطع به (١) ساء على كون الدرهمين ربع دينار وعلى  
كون العذق واقفاً في حرز كما هو الظاهر .

والظاهر ان هذه الرواية لا ترتبط بالمقام لان موردها سرقة العذق الذي هي  
النبلة يحملها والبحث انما هو في سرقة النمرة على الشجرة دون الشجرة ولا ملازمة  
بين الامرين ومن المحتمل ثبوت الخصوصية للنمرة عليها واما الشجرة فهي كسائر  
الاشياء مشمولة لضابطة اعتبار الحرر والرواية غير مرتبطة بما نحن فيه .

واما سائر الروايات فانه وان كان فيها ما ظاهره عدم ثبوت الحرر كرواية الاصع  
بقربة ذيلها الظاهر في كون المرور بالمأكهة انما هو سحر عادي وبدون ان يكون  
لها حرر الا ان كثيراً منها مطلقة طاهرة في ثبوت الخصوصية للنمرة على الشجرة  
وان كانت محررة ودعوى انصرافها الى ما هو الغالب من عدم الحرر ممنوعة كبرى  
بل وصعري ايضاً لعدم كون مثل هذه العلة على تقديرها موجبة للانصراف بوجه  
كما ان دعوى ضعف اسناد جميع الروايات المتقدمة كما في الجواهر ممسوعة  
لوجود مثل رواية فضيل الصحيحة على ما عرفت مع انه على تقدير الضعف تكون  
الشهرة الجارية محققة ومخالفة جمع كالعلامة وولده والشهيد الثاني لا يقدح في  
تحقق الشهرة فالانصاف ان الاقوى كما هو الاحوط عدم القطع .

(١) في الجواهر عقيب قول المحقق : ولا على من سرق مأكولاً في عام مجاعة:

بلا خلاف اجده كما عن بعضهم الاعتراف به بل عن العمية والسرائر سببه الى روايات الاصحاب وهو كذلك .

والروايات عبارة عن مرسله زياد القدي عن ابي عبدالله عليه السلام قال لا يقطع السارق في سنة المحل (المحق) في شيء مما يؤكل مثل الخبز واللحم واشباه ذلك . (١)

ورواية السكوني عن ابي عبدالله عليه السلام قال : قال لا يقطع السارق في عام سنة يعني عام مجاعة . (٢)

ومرسله عاصم بن حميد عن ابي عبدالله عليه السلام قال كان امير المؤمنين عليه السلام لا يقطع السارق في ايام المجاعة . (٣)

وما رواه الصدوق باساده عن السكوني عن جعفر بن محمد عن ابيه عليه السلام قال لا يقطع السارق في عام سنة مجدة يعني في المأكول دون غيره . (٤) ويحتمل قوياً ان يكون التفسير من الصدوق .

أقول : اما اصل المسئلة بنحو الاجمال فلا حاجة في اثباته الى هذه الروايات بعد ما عرفت من ان جملة الامور المعترة في السارق ان لا يكون مضطراً الى السرقة وعليه فالتقييد بالمأكول في عام المجاعة انما هو لاجل ان الاضطراب في تلك العام انما يتحقق بالاصافة الى المأكول دون غيره .

وبعد ذلك يقع البحث في امرين :

احدهما ان مورد الروايات المتقدمة الدالة على عدم القطع في مجاعة هل هو

(١) تل ابواب حد المرقه الباب الخامس والعشرون ح - ١

(٢) تل ابواب حد المرقه الباب الخامس والعشرون ح - ٢

(٣) تل ابواب حد المرقه الباب الخامس والعشرون ح - ٣

(٤) تل ابواب حد المرقه الباب الخامس والعشرون ح - ٤

حصوص صورة الاضطراب او يعم صورة العدم ايضاً ربما يقال بالانصراف الى خصوص الصورة الاولى و عليه فلا دلالة للروايات على ازيد مما يدل عليه حديث الرفع بالاضافة الى فقرة ما اضطروا اليه وهذا هو الذي يظهر من المسوط حيث قال على ما حكى : « ان سرق في عام المجاعة والقحط فان كان الطعام موجوداً والقوت مقدوراً عليه ولكن بالائمان العادلة فعليه القطع و ان كان القوت متعديراً لا يقدر عليه فسرق سارق فاعخذ الطعام فلا قطع عليه » .

ولكنه قل في محكي الخلاف : « روى اصحابنا ان السارق اذا سرق في عام لمجاعة لا قطع عليه ولم يفصلوا وقال الشافعي اذا كان الطعام موجوداً مقدوراً عليه ولكن بالائمان العالي فعليه القطع وان كان القوت متعديراً لا يقدر عليه فسرق سارق طعاماً ولا قطع عليه دليلاً ما رواه اصحابنا عن امير المؤمنين عليه السلام لا قطع في عام مجاعة » . والظاهر الشمول لصورة العدم ايضاً و ان خصوصية عام المجاعة انما هي كونه مظنة الاضطراب الموسوع ومقتضى اطلاق الفتاوى ايضاً ذلك .

فانبيهما ان مورد الروايات هل يختص بالمأكل بالمعمل او يعم المأكول بالقوة او يعم غير المأكول ايضاً متشابهة للاختصاص بالمأكل رواية ريبان القندي المتقدمة ورواية السكوبي على نقل الصدوق المتقدمة ايضاً ولكنك عرفت ان التفسير في رواية الصدوق يحتمل قوياً ان يكون منه من دون ان يكون مرتبطاً بالرواية واما رواية ريبان فلا دلالة لها على الاختصاص بالمأكل لعدم ثبوت المفهوم لها حتى يقيد بسببه اطلاق باقي لروايات وان حكى النقيض عن المسالك .

ثم على تقدير الاختصاص بالمأكل فالظاهر الشمول للمأكل بالقوة لاشتمال رواية ريبان على التمثيل باللحم ومقتضى اطلاقه انه لا فرق بين المطبوع منه وبين غيره الذي هو المأكول بالقوة كما لا يخفى .

ثم ان المراد من المحتاح المذكور في ذيل المسئلة ان كان هو المصطر

مسئلة ١٣- لو سرق حراً - كميرواً ، او صغيراً ، ذكرأ او انثى - لم يقطع  
 حداً ، وهل يقطع دفعاً للفساد ؟ قل نعم وبه رواية ، والاحوط ترك  
 القطع وتعزيره بما يراه الحاكم . (١)

فلاخفاء في عدم ثبوت القطع فيه وعليه والتعبير بقوله لا يخلو عن قوة الظاهر في التردد  
 في الحكم وثبوت مرتبة من القوة فيه مما لا ياسب .

وان كان المراد غير المضطر بل من كان له حاجة غير مالة حد الاضطراب  
 فمقتضى قاعدة الترقى الذي تفيده كلمة « بل » تعميم الحكم لما ذا كان المحتاح  
 قد سرق المأكول الذي هو مورد الرواية لا التعميم لغير المأكول خصوصاً بعد جعل  
 الاضطراب في غير المأكول محل اشكال فتدبر .

(١) اما عدم القطع حداً فلمع كونه مالا يبلع الصاب ومن الظاهر اعتبار ماله  
 المسروق في معنى السرقة لغة وعرفاً وان حكى عن الشيخ في المبسوط الاستدلال  
 للمقام بآية السرقة ولكنه صرح في الحلاف بانه « لا قطع عليه للاجماع على انه لا قطع  
 الا فيما قيمته ربع دينار فصاعداً والحر لا قيمة له وقال مالك عليه القطع وقد روى ذلك  
 اصحابه » كما انه ربما يقال بان الوجه في القطع في سرقة المال اما هو حراسته وحراسة  
 النفس اولى ومن الواضح بطلانه وانه لا يوافق مذهبا كما في الجواهر .

واما القطع دفعاً للفساد فقد حكى عن الشيخ - قده - في النهاية وجماعة بل  
 في محكي التقيح انه المشهور ولكن المفروض في كلماتهم ما اذا سرق الحر باعه  
 والمستند في ذلك روايات متعددة ظاهرة في ذلك مثل :

رواية السكوني عن ابي عبدالله عليه السلام ان امير المؤمنين عليه السلام اتى برجل قد باع  
 حراً فقطع يده . (١)

ورواية عبدالله بن طلحة قال : سثلث انا عبدالله عليه السلام عن الرجل يبيع الرجل

وهما حران يبيع هذا هذا وهذا هذا ويفران من بلد الى بلد فيبعان انفسهما ويقرا  
 باموال الناس قال: تقطع ايديهما لانهما سارقا انفسهما واموال الناس (لمسلمين). (١)  
 ورواية معاوية بن طريف بن سنان النورى على نقل الكليني وطريف بن سنان  
 على نقل الصدوق قال سئلت جعفر بن محمد عليه السلام عن رجل سرق حرة فباعها ،  
 قل فقال : فيها ربعة حدود . اما اولها فسارق تقطع يده والدية ان كان وطنها جلد  
 الحد ، وعلى الدى اشترى ان كان وطنها ان كان محصاً رجم وان كان غير محصن  
 جلد الحد ، وان كان لم يعلم فلاشئ عليه وعليها هي ان كان استكرهها فلاشئ عليه  
 وان كانت اطاعته جلد الحد . (٢)

ولا يحى ان صاحب لوسائل حكى في الباب الثامن والعشرين من ابواب  
 حد لزما روايتين عن الشيخ احديهما عن طريف بن سنان والاخرى عن سنان بن طريف  
 مشتملين على مثل هذه الرواية الأخيرة والظاهر اتحاد الروايات الثلاثة وعدم كونهما  
 متعددة غاية الامر وقوع الاشتباه في الراوى كما لا يحى وكيف كان البحث في هذه  
 الروايات يقع من جهات :

الاولى : في انه هل بملاحظتها ثبت حكم القطع اولا يثبت ؟ ربما يقال بان  
 الروايات المذكورة ضعيفة ولم تثبت شهرة جابرة لصحتها لان اصل الشهرة هو فتوى  
 الشيخ في النهاية وقد عدل عنها في كتاب الخلاف الذى ألف بعد النهاية التى هي  
 اول مصنفاته وقد مرت عبارة الخلاف في اول المسئلة .

ويمكن الجواب عنه مضاعفاً الى ان مجرد عدول الشيخ لا يقدح في ثبوت  
 الشهرة وبحقها بان عبارة الخلاف لا يستعاد منها نفى القطع مطلقا بل غاية معارضا عدم  
 ثبوت القطع من جهة السرقة التى يعتبر فيها المالية بمقدار المصاب وقوله في الذيل :

(١) تل ابواب حد السرقة الباب العشرون ح - ٣

(٢) تل ابواب حد السرقة الباب العشرون ح - ١

وقد روى ذلك أصحابا وان كان يستفاد منه ان الشبح حمل الروايات على القطع بعنوان السرقة لكنه لا يمتنع عن استعادة القطع ولو بعنوان آخر والكلام انما هو في اصل ثبوت القطع لا في جهته .

الثانية : انه هل القطع على تقدير ثبوته انما هو لاجل سرقة اولجهه حري غيرها كالفساد ؟ ربما يقال بان طاهر الروايات يلحاط التعبير بالسرقة في اكثرها خصوصاً التعليل بها كما في رواية عبد الله بن طلحة هو كون القطع لاجل السرقة وعليه فاللارم الحكم بثبوت السرقة تمعناً لوضوح اعتبار المالبة في معنى السرقة .

ولكن الطاهر خلاف ذلك نظراً الى ان التعليل بالسرقة لا يلائم مع الحكم بثبوتها تمعناً لان طاهر التعليل هو كون العلة امراً مقولاً لاعد المحاط بحيث لو توجه اليه لكان الحكم ثابتاً عنده وهذا لا ياسب مع التعمد بوجهه .

وبدل على ما ذكرنا من عدم كون القطع لاجل السرقة ان طاهر الروايات ان لقطع المذكور فيها انما هو لاجل البيع الواقع عقب السرقة لانفسها ومن الظاهر انه لو كانت السرقة بعنوانها موحية للقطع هنا لكان اللارم تحقق القطع بمجرد ما من دون توقف على البيع ويؤيده انه لم يقع التعرض في رواية السكوني لمسئلة السرقة اصلاً بل المفروض فيها مجرد بيع الحر كما ان الرواية الاخيرة ايضاً لا تعرض فيها لهذه المسئلة بل طاهرها ثنائي الرجلين على ان يبيعا انفسهما ثم يفرأ فالانصاف انه وان وقع التعبير بالسرقة في اكثر الروايات الا ان القطع المذكور فيها لا يكون مستنداً الى السرقة بل الظاهر ان الوجه فيه هو الفساد والمفسدة .

ويمكن ان يقال بل لعله الظاهر ان نفس عنوان بيع الحر يترتب عليه الحكم بقطع اليد في الشريعة في ردief السرقة من دون ان يكون من مصاديق الفساد الذي رتب عليه في الآية الشريفة احكام اربعة على سبيل التخيير ومنها قطع الايدي والارجل من خلاف وعليه فلامجال للمناقشة في المقام ناه لو كان من مصاديق الفساد

مسئلة ١٣- لو اعار بيتاً - مثلاً - فينتك المعبر حرزه فسرقة منه مال للمستعير قطع، ولو آجر بيتاً - مثلاً - وسرق منه مال للمستأجر قطع ولو كان الحرز مغصوباً لم يقطع سرقة مالكه، ولو كان ماله في حرز فنتكه واخرج ماله لم يقطع وان كان ماله مخلوطاً بمال الغاصب فاحذ بمقدار ماله او اريد بما دون المصاب (١)

لكان اللازم ترتب جميع تلك الاحكام لاحصوص قطع الايدى من دون اضافة الارجل ايضاً مع انه على تقدير كونه من مصاديقه لامانع من ثبوت خصوصية للمقام مقتضية لثبوت قطع الايدى فقط .

ومما ذكرنا طهر ان حكم القطع ينحصر بما اذا تحقق البيع واما اذا كان هناك مجرد السرقة من دون البيع فالظاهر خروجه من مورد الروايات و مقتضى القاعدة فيه ثبوت التميز فقط وان حكى عن طاهر المبسوط والسرائر خلافه .

الثالثة: الصهرانه لا فرق في الحكم المذكورين المذكور والاشي لورود كليهما في الروايات المتقدمة كما ان الظاهر انه لا فرق بين الصغير والكبير لثبوت الاطلاق في بعضها وورود بعضها في الكبير فما حكى عن الشيخ من تقييد ذلك بالصغير بل في المسالك: تبعه على ذلك الاكثر معللين له بان الكبير غالباً متحفظ على نفسه لا يمكن بيعه يرد عليه انه لا مجال لذلك مع صراحة بعض الروايات ووروده في الكبير خصوصاً مع ملاحظة بعضها الوارد في مورد ثبوت الثباني والتوافق على البيع كما في رواية ابن طلحة مع ان عدم امكان البيع في الكبير لا يكون على نحو العموم فيمكن فرض ثبوت الكبير وعدم التحفظ على نفسه كما لا يخفى .

(١) في هذه المسئلة فروع :

الاول مالو اعمار بيتاً - مثلاً - فنتك المعبر حرزه فسرقة من مال المستعير ومقتضى القاعدة فيه ثبوت القطع وربما يتوهم ان جوار العارية وثبوت حق الرجوع فيها للمالك متى اراد يقتضي عدم ثبوت الحرز بالاضافة اليه فلا يتحقق هتك الحرز ولكنه مندفع بان المفروض صورة كون الهتك لا يقصد الرجوع في العارية المقتضى لعدم



جواز انتفاع المستعير به بعده بل يقصد السرقة فقط مع ان عليه -ح- ان يمهل المستعير بقدر نقل امتعته كما في الجواهر .

وبالجملة مجرد الجوار وثبوت حق الرجوع لا يجوز هناك الحرز بقصد السرقة كما هو ظاهر .

الثاني: هذا الفرض يعينه غاية الامر بثبوت الاجارة مكان العارية والحكم في هذا الموضع اوضح لروم الاجارة وان حكى عن بعض اهل الخلاف خلافه .

الثالث: ما لو كان الحرز معصوماً كما اذا عصبت الدار فسكن فيها العاصب فتارة يتحقق هناك الحرر من المالك فيدخل فيها ويسرق من اموال العاصب بمقدار النصاب واخرى من الشخص الثالث .

اما الاول : فالظاهر عدم ثبوت القطع فيه لانه وان تحققت السرقة من اموال العاصب الا انه لم يكن هناك الحرر للمالك غير مشروع لان المعروف ان الدار ملكه وله التصرف فيها كيف شاء ولم يكن في اليدين مثل الاعارة والاجارة بل كان استيلاء العاصب عليها عدواً وغير مشروع فلا معنى لتحقق الحرز بالاصافة الى المالك .  
واما الثاني: فالمتى يشعر بثبوت القطع فيه لكن حكى عن المبسوط والقواعد والمسالك ان الدار المعصومة ليست حرراً عن غير المالك نظراً الى ان التصرفات الصادرة من العاصب الموجبة لتحقق الحرز كسد الابواب وقفلها ومثلها كلها غير مشروعة فكانت لم يتحقق الحرز اصلاً .

ولكن الظاهر ان الحرز معنى عرفي ومجرد عدم مشروعية تصرفات العاصب لا يوجب عدم تحققه وعدم ثبوته بالاصافة الى المالك ليس لاجل عدم مشروعية تلك التصرفات بل لاجل جواز الهتك للمالك فمقتضى القاعدة ثبوت القطع .

الرابع: ما لو كان ماله في حرز مهنته واخرج ماله المعين فقط فلا يكون -ح- قطع قطعاً لعدم تحقق معنى السرقة الذي هو اخذ مال الغير وهذا من دون فرق فيه

مسئلة ١٥ - لو كان المسروق وقتاً يقطع لوقدنا بانه ملك للواقف كما في بعض الصور او للموقوف عليه ، ولو قلنا انه فك ملك لدر السمعة على الموقوف عليه لم يقطع ، ولو سرق ما يكون مصرفه اشخاص كالركاة بناء على عدم الملك لاحد لم يقطع ، ولو سرق ما لا يكون للامام -ع- كمصف الخمس بناء على كونه ملكاً له -ع- فهل يقطع بمطالبة العقبة الجامع للشرائط او لا

بين ان يكون الهتك مشروعاً له ومرحصاً فيه كما اذا كان طريق الوصول الى ماله محصوراً بالهتك و بين ان لا يكون كذلك كما في غير هذه الصورة لان مشأ عدم القطع ليس يرجع لى الهتك بوجه بل الى عدم كون المسروق مال الغير كما هو المفروض .

ولو كان ماله في هذا الفرص محتلطاً بمال العاصب بحيث لا ينمير سواء كان الاحتلاط ثبناً من الاول او متحققاً بيد العاصب و فعله من احد مقدار ماله او اريد بما لا يبلغ العصاب و لظاهر عدم تحقق القطع ايضاً لما عرفت من دلالة روايات سرقة العنينة على ذلك وان كان مقتضى القاعدة مع قطع النظر عن تلك لروايات ثبوت القطع لو كان سهم الشريك في المال المشترك المأخوذ بقدر العصاب وان لم يكن مجموع المالكين رائداً على سهم الاحد في مجموع لمال المشترك .

ولو سرق في هذا المرض من مال العاصب بما يسع العصاب سواء اخذ مال نفسه ايضاً ام لم يأخذ فمن اطلاق المبسوط ثبوت القطع ولكن الظاهر هو التعصيل بين ما لو كان الهتك بقصد اخراج مال نفسه وكان الطريق منحصرأ به ثم بداله بعد الدخول ان يخرج مال العاصب فقط او مع مال نفسه فالظاهر عدم ثبوت القطع لان المروص مشروعية الهتك في هذه الصورة ومعها لا يترتب القطع و بين غير هذه الصورة الذي لا يكون الهتك فيه مشروعاً فان مقتضى القاعدة ثبوت القطع لاجتماع عدم مشروعية الهتك واخراج مال الغير بقدر العصاب كما لا يخفى .

فيه تردد ، وبإزاء على عدم الملك وكونه - ع - ولي الأمر لا يقطع على  
الاحوط . (١)

(١) أما في الوقف هيبا إذا كان ملكاً ، أما للوقف كما في المحس على ما  
تقدم في كتاب الوقف أو للموقوف عليه كما في الوقف الخاص والعدم على العاوين  
العمة كالعقراء والعلماء ونحوهما احتمالاً يتحقق السرقة الموجبة لقطع اليد لتعلقها  
بالمال المضاف إلى العير بالإضافة الملكية .

وإذا لم يكن ملكاً لأحد بل كان ملكاً لدر المنفعة كما في الوقف على  
الجهات العامة كالساحد والمشاهد قطعاً وفي غيره احتمالاً لا محال لقطع لعدم سرقة  
مال العير .

ومنه يظهر أنه لو قلنا في مثل لزكوة بثوت المالك لها ولو على نحو الأشاعة  
بترتب على سرقتها القطع ولو قلنا بأن الأصناف الثمانية المذكورين في مثل الآية  
أما هم مصارف للزكوة من دون أن تكون ملكاً أصلاً فلا مجال - ح - لقطع أيضاً .  
وأما سهم الإمام عليه السلام فعلى القول بكونه ملكاً له عليه السلام يرتفع إشكال القطع  
من هذه الجهة لكن حيث يكون تحققه إنما هو بعد مطالبة المسروق منه والمفروض  
عييته عليه السلام في زماننا وعدم إمكان الوصول إليه عادة فهل الفقيه الجامع لشرائط العتوى  
يقوم مقامه في هذه الجهة أم لا فيه تردد يسأ من الجهل بشمول دائرة النيابة العامة  
لمثل ذلك فإنه وإن جار للقبه في عصر العيبة بناء على ذلك أخذه وصرفه فيما يكون  
مرصياً له عليه السلام قطعاً إلا أنه لم يعلم قيامه مقامه في جوار المطالبة ليتحقق بعدها القطع  
فتدبر .

وأما على القول بعدم كونه ملكاً له عليه السلام بل الاستيلاء عليه إنما هو من جهة  
كونه - ع - ولي الأمر مقتضى القاعدة - ح - عدم القطع إلا أن مقتضى صحيحة محمد  
بن نيس حلافه حيث روى عن أبي جعفر عليه السلام قال قصي أمير المؤمنين عليه السلام في رجلين

مسئلة ١٦ - باب الحرز وكذا ما بى على الباب والجدار من الخارج ليس محرزاً فلاقطع بينا نعم الظاهر كون الباب الداخل وراء باب الحرز محرزاً بباب الحرز فيقطع به وكذا ما على الجدار داخلاً فاذا كسر الباب ودخل الحرز واخرج شيئاً من اجراء الجدار الداخل قطع . (١)

قد سرقا من مال الله احدهما عبد مال الله والاخر من عرض الناس فقال (ما هذا فمن مال الله ليس عليه شيء مال الله اكل بعصه بعضاً واما الاخر فقدمه وقطع يده ثم امر ان يطعم اللحم والسمن حتى برئت يده (١) نظراً الى ان سهم الامام عليه السلام من مصاديق مال الله قطعاً فتدل على القطع في سرقة ولكن مقتضى الاحتياط العدم على مهور مقتضى درء الحدود بالشبهات خصوصاً مع ان الاستناد الى مثل ذلك لاجل اثبات حكم على خلاف القاعدة مشكل فتدبر .

(١) والمحكى عن الشيخ - رحمه - في المبسوط وتبعه بعض آخرفيما لو سرق باب الحرز او شيئاً من الابنية المثبتة فيه انه يقطع معطلا يابه محرز بالعمارة ولكن الظاهر بملاحظة ما عرفت من ان الحرز له معنى عرفي ويعتبر الرجوع في معناه اليه عدم كون مثل باب الحرز حرراً وان كان مثبتاً في العمارة لانه عبارة عن الشيء المعد لحفظ مال آخر ولا يشمل نفسه الا ان يكون مثل الباب الداخل الذي يكون محرزاً بالباب الخارج وبالجمله فالظاهر عدم كون مثل الباب الخارج عند العرف محرزاً فلاقطع بسرقة .

ثم انه لو شك في ذلك فربما يقال بان الشبهة مفهومية والتقييد منفصل والمرجع هو الاطلاق بعد صدق السارق عليه حقيقة فلامجال - حينئذ - للرجوع الى قاعدة درء الحدود بالشبهات كما يستفاد من الجواهر لانه لا معنى للرجوع اليها بعد شمول اطلاق دليل القطع له كما لا يخفى .

مسئلة ١٧ - يقطع سارق الكفن اذا نكس القبر وسرقه ولو بعض اجزائه المندوبة بشرط بلوغه حد النصاب ، ولو نكس ولم يرق الكفن لم يقطع ويعزر ، وليس القمحر حراً لغير الكفن فلو جعل مع الميت شيء في القمحر فسش واحرقه لم يقطع به على الاحوط ، ولو تكرمه السش من غير اخذ الكفن وهرب من السلطان قيل يقتل وفيه تردد . (١)

هذا ولكي الطاهر ان جوار الرجوع الى الاطلاق اما يتي على ان يكون اعتبار الحرر مستنداً الى دليل شرعي آخر مثل الروايات المتقدمة في هذا الباب واما لو قلنا بان الحرز اما يكون معتبراً في حقيقة السرقة ومعها نظراً الى ان العرف لا يطلق عنوانها على اخراج المال من غير حرز فلامجل للرجوع الى الاطلاق . حينئذ -

ويمكن الاستشهاد لهذا القول ببعض الروايات المتقدمة في مسئلة عتار الحرر مثل صحيحة محمد بن مسلم المشتملة على قوله «سارق كل من سرق من مسلم شيئاً قد حواه واحرقه فهو بقرع عليه اسم السارق وهو عبدالله السارق . . .» (١) فان ظهرها وقوع اسم السارق عليه عرفاً وعليه فتدل على ان الوقوع الكدائي متوقف على كون المسروق منه قد حواه واحرقه قد بقر .

(١) في هذه المسئلة فروع :

الاول : اذا نكس القمحر وسرق الكفن ولو بعض اجزائه المندوبة وكان المسروق بقدر النصاب والمشهور فيه ثبوت القطع بل المحكى عن جماعة الاجماع عليه كصاحب العنية والسرائر ، والمحكى عن الصدوق في المقنع والقبه انه لا يقطع البش الا ان يؤخذ وقد نكس مراراً ، والظاهر انه ليس مراده مجرد تكرار البش ولو لم يكن بعده سرقة الكفن بل البش والسرقة بعده وحمله على الناش غير السارق كما

في الجواهر بعيد جداً .

وكيف كان قبل على القطع الذي هو المشهور صحيحة حفص بن ليحدرى قال . سمعت ناعب الله عليه السلام يقول حد الساش حد السارق (١) و لظاهران المراد هو الساش السارق لكون البش بعنه لا يعلق به عرص عقلائي بوعاً والعرص لمرتتب عليه كذلك اما هو سرقة لكن وان كان قد يتحقق لبعض الاعراض الاخر جيداً كالمرا مع المرأة الميتة وعمره من الاعراض هذا مصافاً الى عدم ملائمة ثبوت حد السرقة في محرد لسش لعدم المناسبة بينهما ولى شهادة بعض الروايات الا انه يكون المراد من الساش في صورة الاطلاق هو الساش السارق مع ان اطلاقه وشموله لعبر السارق لا يقدح فيما هو العرص في هذا الفرع من ثبوت القطع لان المقام من المصاديق المتبقية كما لا يخفى وان كان قارحاً في الحكم بعدم القطع في الفرع لاني .

ومؤلف اسحق بن عمار ان عنياً عليه السلام قطع بباش القر فليل له : انقطع في الموتى؟ قل : لا يقطع لامواتها كما يقطع لحياتها (٢) و ظهور ذلك في سرقة لا يسمى ان يكرر كما انه يستعاد منها ان المراد بالساش هو الساش السارق لا محرد من يتحقق منه البش فقط .

ورواية عبدالله بن محمد الجمعي قل : كنت عند ابي جعفر عليه السلام وجاءه كتاب هشام بن عبدالملك في رجل نسأ امرأه فسلها ثيابها ثم بكحها فان الناس قد احلوا عليها طائعه قالوا : اقنوه ، وصدقه قالوا : احرقوه فكتب اليه ابو جعفر عليه السلام ان حرمة الميت كحرمة الحي تقطع يده لشهه و عليه الثياب وبقام عليه الحد في الزنا ، ان احصن رجم وان لم يكن احصن حلدماًة (٣) .

(١) ثل ابواب حد السرقة الباب التاسع عشر ح - ١

(٢) ثل ابواب حد السرقة الباب التاسع عشر ح - ١٢

(٣) ثل ابواب حد السرقة الباب التاسع عشر ح - ٢

وروية ابي الجارود عن ابي جعفر عليه السلام قال، قال امير المؤمنين عليه السلام يقطع سارق الموتى كما يقطع سارق الاحياء (١)

ورواية زيد الشحام عن ابي عبد الله - عليه السلام - قال : احد ساش في رمن معاوية فقال لاصحابه : ماترون ؟ فقالوا : بعاقه ونحلى مسيله فقل رجل من القوم : ماهكذا فعل علي بن ابي طالب قل : وما فعل ؟ قل : يقطع الساش وقل هو سارق وهناك للموتى (٢) والذيل بمزله التعليل ومرجعه الى ان قطع الساش وما هو لاجل السرقة وتحققها منه .

وربما يستدل لمقع بصحيفة المصبل عن ابي عبد الله - عليه السلام - قال الساش اذا كان معروفاً بذلك قطع . (٣) ورواية علي بن سعيد عن ابي عبد الله - عليه السلام - قال ستمته عن رجل اخذ وهويش قل : لا ارى عليه قطعاً الا ان يؤخذ وقد نش مراراً فاقطعه . (٤)

وروايته لآخرى قال سنات ابا عبد الله - عليه السلام - ع - عن الساش قل : اذا لم يكن النش له بعادة لم يقطع ويغزر (٥) . وبمرسلة ابن بكير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام في لباش اذا اخذ اول مره عزر فان عاد قطع . (٦) ساء على ان يكون المراد هو العود مكرراً .

ويرد على الاستدلال بالصحيفة مصفاً الى ان مقتضى التحقيق عدم ثبوت المهورم لتقصية الشرطية كما حقق في الاصول والى احتمال ان يكون المراد بالمعروفة

- (١) قل ابواب حد السرقة الباب التاسع عشر - ٤
- (٢) قل ابواب حد السرقة الباب التاسع عشر - ٥
- (٣) قل ابواب حد السرقة الباب التاسع عشر - ١٥
- (٤) قل ابواب حد السرقة الباب التاسع عشر - ١١
- (٥) قل ابواب حد السرقة الباب التاسع عشر - ١٣
- (٦) قل ابواب حد السرقة الباب التاسع عشر - ١٦

هو ثبوت كونه ناشأ لا لاشتهار بذلك عدم انطباق الدليل على المدعى لان النسبة بين التكرار الذي هو المدعى وبين المعروفة الذي هو مقتضى الرواية عموم من وجه كما لا يحفى وعليه فالرواية تصير غير مفتى بها حتى للمستدل .

واما روايتنا على بن سعيد فمضافاً الى ان الظاهر كونها رواية واحدة لا متعددة وان جعلهما في الوسائل كذلك يرد على الاستدلال بهما كون الراوى مجهولاً لانه لم يرد في على بن سعيد توثيق بل ولا مدح .

واما الرواية الاحيرة عمرسة لا يمكن الاعتماد عليها مضافاً الى ان حمل العود فيها على العود مكرراً خلاف الظاهر .

هذا كله مضافاً الى انه لو فرض ثبوت التعارض بين هذه الطائفة وبين الروايات الدالة على المشهور لكان مقتضى قاعدة باب التعارض الاحد بتلك الروايات لموافقتها للشهرة الفتوائية التي هي اول المرجحات على ما اشربا اليه مراراً فلامحيص عن الذهاب الى ما يوافق المشهور .

نسمه: لا يحفى ان صاحب الوسائل نقل في الباب التاسع عشر من ابواب حد الحرق رواية بهذه الكيفية . محمد بن الحسن باسناده عن محمد بن علي بن محبوب عن احمد بن محمد عن الحسن بن محبوب عن ابي ايوب عن الفصيل عن ابي عبد الله عليه السلام - عن الطرار والباش والمحلس قال : لا يقطع . وهذه الرواية باعتبار كونها صحيحة من حيث السند وطاهرة من حيث الدلالة صارت موجبة للاشكال وانه كيف يجمع بينها وبين الروايات المتقدمة الظاهرة في ثبوت القطع وقد وقع مثل صاحب الجواهر في هذا الاشكال .

والحق ان نقل الرواية بهذه الكيفية اشتباه من صاحب الوسائل لانه مضافاً الى عدم وجودها كذلك في كتابي الشيخ الذي هو المصدر لذلك قد نقل صاحب الوسائل هذه الرواية في الباب الثالث عشر عن محمد بن الحسن باسناده عن الحسن بن محبوب



عن عيسى بن صبيح وعليه فالظاهر ان الراوى هو عيسى بن صبيح وله رواية اخرى بهذا الاسناد قل سئلت ابا عبد الله - عليه السلام - عن الطرار والنباش والمحتلس قال يقطع الطرار والنباش ولا يقطع المحتلس . (١) ومع وضوح عدم كونهما روايتين وان عيسى له رواية واحدة يحتمل قوياً وقوع السقط في رواية لا يقطع كما احتمله الشيخ - رحمه الله - وعليه فلا يكون في مقابل روايات القطع رواية دالة على عدم القطع حتى تقع في اشكال الجمع كما لا يخفى ويؤيد ما ذكرنا صحيحة مصور بن حارم قال سمعت ابا عبد الله (ع) يقول : يقطع النباش والطرار ولا يقطع المحتلس (٢) .

فان الظاهر ان ما سمعه مصور منه (ع) هو ما سئله عنه عيسى بن صبيح قبل عيسى كون الجواب هو التفصيل لاعداد القطع مطلقاً .

ثم ان هما روايات مشتملة على حكاية ان امير المؤمنين (ع) امر الناس بان يطؤوا نباشاً حتى يموت .

احداهما: رسالة ابن ابي عمير عن غير واحد من اصحابنا قال اتى امير المؤمنين عليه السلام رجل نباش فاحذ امير المؤمنين بشعره فصر به الارض ثم امر الناس ان يطؤوه بارجلهم فوطئوه حتى مات . (٣)

ثانيتها: ما رواه محمد بن علي بن الحسين باسناده الى قضايا امير المؤمنين (ع) انه قطع نباش القبر قبل له : انقطع في الموتى ؟ فقال : انالقطع لامواتنا كما نقطع لاهياننا قال واتى نباش فاحذ بشعره وجلد به الارض وقال طؤوا عباد الله فوطئوا حتى مات . (٤)

(١) تل ابواب حد السرقة الباب التاسع عشر ح - ١٠

(٢) تل ابواب حد السرقة الباب الثالث عشر ح - ٢

(٣) تل ابواب حد السرقة الباب التاسع عشر ح - ٣

(٤) تل ابواب حد السرقة الباب التاسع عشر ح - ٨

والظاهر ان الدليل لا يرتبط بالصدر بل هي رواية مرسلة اوردها الصدوق في  
 ذيل ما رواه بسنده الى قضايا امير المؤمنين (ع) وقد اشرفنا عبر مرة الى اعتبار هذا  
 السحو من الارسل الذي يسد فيه الحكم الى الامام - ع - لالى الرواية .

ثالثها رسالة ابي يحيى الواسطي عن بعض اصحابنا عن ابي عبدالله عليه السلام  
 قل : تنى مير المؤمنين - ع - - ساس فاجر عذابه الى يوم الجمعة فلما كان يوم  
 الجمعة القاه تحت قداس الناس فما رالوا يتوطؤنه مارحلهم حتى مات . (١)

وهذه الروايات مشتركة في امره (ع) بان يطؤه حتى يموت والسند في بعضها  
 معتبر على ما مر ولكي لا يمكن الاخذ بها في مقابل ادلة المشهور لموقفنا للشهرة  
 الفتوائية المرجحة كما عرفت فانقدح انه لا محيص عن الاخذ بما هو المشهور .

بقى الكلام في هذا الفرع في انه هل يشترط في القطع فيه بلوغ قيمة للمسروق  
 نصاباً كما عن المعيد وسلاز وابي رهرة وابي حمزة بل بسب الى الاكثر او لا  
 يشترط ذلك مطلقاً كما عن الشيخ والفاصى و لعلامه في الارشاد وابي ادريس في آخر  
 كلامه او يعصل بين المرة الاولى فيشترط وبين المرة الثانية ولثله وهكذا فلا يشترط  
 كما عن ابن ادريس في اول كلامه وجوه واقوال .

و لدليل على الاول ما مر من الروايات الدالة على ان قطع الساس اما هو لاجل  
 كونه سرقة وانه اما يقطع في الاموات كما يقطع في الاحياء بضمية ادله اعتبار  
 النصاب في ترتب القطع على لسرقه فان طهر روايات المقام ان الفرق بينه وبين  
 سائر الموارد اما هو مجرد الاضافة الى الاموات في المقام والى الاحياء في غيره  
 فلا فرق بينهما من غير هذه الجهة اصلاً وعليه فلا بد من اللوع الى لصاب في لحكم  
 بثبوت القطع .

واما الحكم بعدم الاعتراف مطلقاً فلعنه لاجل الحكم في بعض لروايات بثبوت

القطع على البش من دون تعيد سلوك النصاب ولكن عرفت ان التقيد يستند من التعليل بكونه سارقاً ومن صائر التعيرات .

وما القول بالمفصل فلم يعرف له مسند وان وجه شمول الادلة المتقدمة للمرة الاولى واندرج ما بعدها في عنوان الافساد ولكنه كما ترى ولذا عدل صاحبه عنه في آخر كلامه على ما عرفت .

الفرع الثاني البش المجرد عن السرقة وقد حكم فيه في المتن بعدم القطع وثبوت التعزير ويمكن استعادته من لجمع الذي ذكره صاحب الرياض من الاخبار المتقدمة في الفرع الاول التي منها صحيحة الفصل على نقل صاحب الوسائل الدالة على عدم قطع البش حيث قال : « وقد حملها الاصحاب على مجرد البش الحلي عن احد الكهن جمعاً بينها وبين المصوص السابقة بحملها على سرقة الكهن كما هو ظاهرها ولا سيما الاخبار المشبهة منها بالسرقة بناء على ماسق وحمل هذه على ما عرفت » .

ولكنه يدل على ثبوت القطع في هذا الفرع ايضاً صحيحة ابراهيم بن هاشم قال لمامات الرضا (ع) حجتاً فدخلنا على ابي حمزة (ع) وقد حصر خلق من الشيعة الى ان قال فقال ابو حمزة (ع) مثل ابي عن رجل سقى قبر امرأة فكحها فقال ابي : يقطع يمينه للسب ويضرب حد الزنا فان حرمة الميتة كحرمة الحية فقالوا يا سيدنا تأذن لنا ان نشتك قال : نعم فسلطوه في مجلس عن ثلاثين الف مسئلة وجابهم فيها وله تسع مئين (١) فان ظاهرها كون البش بمجرد علة للقطع خصوصاً مع كونه لغرض نكاح الميتة للسرقة الكفن .

ولكنها لا تصلح للصوص في مقابل الادلة المتقدمة الظاهرة في اثبات القطع في الباش اما هو لاجل كونه سارقاً وهناك لموتى فلان من حمل هذه الرواية على

ثبوت السرفة يصبأ كما لا يحصى خصوصاً مع اشتغال دليلها على امر بعيد وهو الجواب عن ثلاثين الف مسألة في مجلس واحد .

الفرع الثالث : ما لونسش القبر واحرج عبر الكفن مما جعل مع الميت في القبر لو فرض كما يتحقق في اهل غير ملة الاسلام من سائر الملل فهل يقطع ام لا والظاهر العدم لان القبر عند العرف انما يكون حرزاً بالاضافة الى خصوص الكفن نعم لا يحصى بالاجزاء الواجبة من الكفن بل بعم الاجزاء المندوبة كما وقع التصريح به في مثل المنى واما بالاضافة الى غير الكفن فلا يكون القبر حرزاً والمساق من الروايات المتقدمة الدالة على قطع الباش هو الساش السارق للكفن ولذا اصعب القطع الى الموتى .

هذا ويمكن ان يقال انه في صورة تعارف وضع شيء مع الميت في القبر عبر الكفن يصير القبر حرزاً بالسبة اليه ايضاً لانه معنى عرفي لاند من الرجوع الى العرف في تحققه والظاهر مساعدته عليه في هذه الصورة كما لا يحصى .

الفرع الرابع ، ما لو تكرر النيش من غير اخذ الكفن وهرب من السلطان فالمحكى عن المقتنة والمراسم والنهاية ان له قتله وقال الشيخ في الاستبصار بعد نقل المرسلتين المتقدمتين الحاكيتين لقصة نباش اتى امير المؤمنين فامر الناس ان يطؤوه حتى مات : وقالوجه في هاتين الروايتين ان يحملهما على انه اذا تكرر منهم الفعل ثلاث مرات واقم عليهم الحدود فيثبت ذنبهم القتل كما يجب على السارق والامام محبر في كيمية القتل كيف شاء حسب ما يراه اردع في الحال .

والظاهر ان مستند الحكم بوجوب القتل في هذا العرص كما هو ظاهر الشيخ اوبجواره كما هو ظاهر مثل المفيد ان كان في الروايات الحاكية لهذه القصة نظراً الى ظهور «الباش» فيمن تكرر منه النيش فيرد عليه مصافاً الى منع الظهور لورود الساش في كثير من الروايات المتقدمة مع انه لم يرد منه الا من تحقق الباش لامن

تكرر منه ويؤيده عدم معهودية استعمال التابش الذي هو اسم الفاعل انه ليس في شيء منها الاشارة بقوت السلطان او الهرب منه .

وان كان المستند هو عنوان الافساد كما يظهر من تعليل المحقق المحكم بجواز القتل بالردع الظاهر في ردع الغير من الفساد فيرد عليه ان تقييد فرض المسئلة بصورة الهرب من السلطان مع ان تحقق عنوان الافساد في صورة اقامة الحد عليه اوضح لا يلائم ذلك .

ويمكن الاستدلال بما ورد من ان اصحاب الكبائر اذا اقيم عليهم الحد مرتين قتلوا في الثالثة بناء على ثبوت القطع في البش المجرد او القول بشمول الحد في الرواية للتعزير ولكنه اما يتم فيما فرضه الشيخ لا فيما فرضه المفيد فتدبر .

## القول فيما يثبت به

مسئلة ٩ - يثبت الحد بالاقرار بموجه مرتين وبشهادة عدلين ، ولو اقمررة واحدة لا يقطع ولكن يؤخذ المال منه ، ولا يقطع بشهادة النساء مضمات ولا مبردات ، ولا يشاهد ويمين . (١)

(١) لاشكال ولا خلاف في ثبوت البرقة الموجه للقطع بشهادة عدلين لعموم ما دل على حجية اليقة مضاعفاً الى دلالة بعض الروايات الاتية عليه واما الاقرار فالمعروف بين الاصحاب هو اعتبار التعدد بل في كشف اللثام نسبته الى قطعهم بل عن الخلاف الاجماع عليه نعم حكى عن المقنع الاجتزاء بالمرة عند الامام . ويدل على اعتبار التعدد - مصافاً الى ما رويما يقال من ان المتسالم عليه بين الاصحاب انه لا يكفي في باب الحدود بالاقرار مرة واحدة وان كان الظاهر ان هذا التسالم على تقدير تحققه لا يكون اجماعاً كاشفاً عن رأى المعصوم - <sup>النبى</sup> وموقفه لا يثبتانه على الادلة الواردة في كل حد - الروايات المتعددة التى صمدتها :

صحيفة امان بن عثمان قال : كنت عند عيسى بن موسى فأتى بسارق وعنده رجل من آل عمر فاقبل يسئلى فقلت ، ما تقول في السارق اذا اقر على نفسه انه قد سرق قال : يقطع ، قلت فما تقول في الرنا اذا اقر على نفسه مرات ؟ قال : نرجمه ، قلت وما يمنعكم من السارق اذا اقر على نفسه مرتين ان تقطعوه ويكون بمرة الراى . (١)

(١) تل بواب حد البرقة الباب الثالث ح - ٤

والظاهر وضوح دلالتها على اعتبار التعدد والمراد من قوله : فيكون بمسرة الزاني انه حيث يكون الاقرار بمسرة الشهادة ولذا عبر عنه بها في بعض الروايات خصوصاً ماورد منها في باب الرضا فكما ان اعتبار اربع شهادات في باب الرضا يقتضى اعتبار تعدد الاقرار اربعاً وكذلك اعتبار شهادتين في باب السرقة يقتضى اعتبار الاقرار مرتين وعلى اى دلالة الرواية في المقام ظاهرة ودعوى كونها لا تبلغ حد الدلالة بل فيها مجرد الاشعار ممنوعة جداً .

وبؤيده رسالة جميل بن دراج عن بعض اصحابنا عن احدهما - (ع) - في حديث قال : لا يقطع السارق حتى يقر بالسرقة مرتين فان رجح ضمن السرقة ولم يقطع اذا لم يكن شهود . (١)

ورواية اخرى لجميل عن ابي عبدالله (ع) قال : لا يقطع السارق حتى يقر بالسرقة مرتين ولا يرجم الزاني حتى يقر اربع مرات . (٢)  
ولكى ارسال الاولى وضعف الثانية يعلى بن السدى يمنع عن الاستدلال بهما .  
ومى مقابلها روايتان :

احدهما صحيحة الفضيل عن ابي عبدالله (ع) - ان اقر الرجل الحر على نفسه مرة واحدة عند الامام قطع . (٣) وهل المراد بالامام هو الامام المعصوم (ع) فتكون الرواية ناطرة الى اختصاصه (ع) بكفاية الاقرار مرة واحدة عنده او الاعم منه ومن الحاكم وعليه فيكون محط نظر الرواية ان نفس الاقرار اذا كان عند الحاكم يكفي مرة واما اذا كان عند غيره وقامت البيعة عليه عند الحاكم فلا يكفي المرة ولعله مراد ما عن المختلف من احتمال مخالفة الاقرار عند الامام الاقرار عند غيره لان الانسان

(١) تن ابواب حد السرقة الباب الثالث ح - ١

(٢) كل ابواب حد السرقة الباب الثالث ح - ٦

(٣) كل ابواب حد السرقة الباب الثالث ح - ٣

يحترق عند الامام ويتحفظ من الاقرار بما يوجب العقوبة بل غالباً انما يقر عبده اذا اقر عند غيره ولهذا يقطع بالاقرار مرة واحدة .

ثم ان صاحب الجواهر - قدس - قد نقل الصحيحة هكذا : اذا اقر على نفسه بالسرقه مرة واحدة قطع ولذا اورد على استدلال بها للمنع تارة بانه لم يقع فيها التقييد بكون الاقرار عند الامام كما هو المعكى عنه واخرى بانه يحتمل أن يكون الظرف - اى مرة واحدة - متعلقا بالسرقة وعليه فتكون الرواية مجملة من جهة عدد الاقرار قل: ويقر به امكان توهم المحاطب او بعض الحاضرين في المجلس انه لا يقطع ما لم تتكرر السرقة .

وانت خبير بثبوت كلمة «عند الامام» في الصحيحة وعدم ثبوت كلمة «السرقة» حتى يحتمل تعلق الظرف بها مع انه على تقدير وجودها يكون هذا الحمل خلاف الظاهر كما أن احتمال أن يكون القطع في الصحيحة بمعنى القطع عن الاقرار ثانياً خلاف الظاهر جداً خصوصاً على ما نقلناه من عدم الاشتمال على كلمة «السرقة» واستفادة كونها المراد من كلمة «القطع» المذكورة فيها كما لا يخفى .

ثانيتهما صحيحة الاخرى قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول من اقر على نفسه عند الامام بحق من حدود الله مرة واحدة حراً كان او عبداً او حرة كانت او امة فعلى الامام ان يقيم الحد عليه للذى اقر به على نفسه كائناً من كان الا الزانى المحصن فانه لا يرجسه حتى يشهد عليه اربعة شهداء فاذا شهدوا ضربه الحد مائة جلدة ثم يرجمه قال : وقال ابو عبد الله عليه السلام ومن اقر على نفسه عند الامام بحق حد من حدود الله في حقوق المسلمين فليس على الامام ان يقيم عليه الحد الذى (للدى - ط) اقر به عبده حتى يحصر صاحب الحق او وليه فيطالبه بحقه قال: فقال له بعض اصحابنا: يا ابا عبد الله فما هذه الحدود التى اذا اقر بها عند الامام مرة واحدة على نفسه اقيم عليه الحد فيها فقال : اذا اقر على نفسه عند الامام بسرقة قطعه فهذا من حقوق الله، واذا اقر على نفسه



انه شرب حمراً حده فهذا من حقوق الله واذا اقر على نفسه بالربا وهو غير محصن فهذا من حقوق الله قال : واما حقوق المسلمين فاذا اقر على نفسه عند الامام بقرية لم يحده حتى يحضر صاحب القرية او وليه واذا قريقتل رجل لم يقتله حتى يحضر اولياء المقتول فيطالبوا بدم صاحبهم - (١)

وهذه الرواية طاهرة بل صريحة في كفاية الاقرار مرة واحدة عند الامام في السرقة ، لا ان ثبوت الوهن فيها من جهات عديدة لا يفي مجالا للاستدلال بها :  
ومنها : صراحتها في ثبوت حد السرقة بالاصافة الى العبد ابصاً فيما اذا اقر بها ومشأ الصراحة التصريح اولا بعدم الفرق بين الحر والعبد في حق من حدود الله ثم التصريح بكون السرقة من مصاديق هذا الموعود من الحق وعليه فلامجال لما في الجواهر من تخصيص الصحيحة بما يدل على عدم اعتبار اقرار العبد في السرقة التي منها الصحيحة ثالثة للعصيل قال سمعت ابا عبد الله - عليه السلام - يقول اذا اقر المملوك على نفسه بالسرقة لم يقطع وان شهد عليه شاهدان قطع . (٢) فانه لاموقع للتحصيل بعد صراحة الرواية بنحو عرفت .

ومنها : ظهورها في تعيين اجراء الحد على الامام في صورة الثبوت بالاقرار ابصاً مع ان الحكم فيه هو التخيير كما مر .  
ومنها : ظهوره في عدم ثبوت الزنا المقرون بالاحصان بالاقرار وانحصار طريق ثبوته في الشهود .

ومنها : دلالتها على الجمع بين الجلد والرجم في الزنا المزبور مع ان المشهور على ما عرفت في باب الرضا خلافه .

ومنها : ظهورها بل صراحتها في ان القطع في باب السرقة لا يتوقف على مطالبة

(١) في ابواب مقدمات الحدود الباب الثاني والثلاثون ح - ١

(٢) في ابواب حد السرقة الباب الخامس والثلاثون ح - ١

المسروق منه لانها حق من حدود الله وسيأتى خلافا .

ومنها : الفرق بين قسمي الزنا من جهة الثبوت لاقرار وعدمه .

ومنها : عبر ذلك مما يوجب الوهن في الرواية ومع هذه الموهبات كيف يصح الاستدلال بها .

ثم انه يحتمل قوياً ان تكون الصحيحة الاولى للفصل قطعة من الصحيحة الثانية ولا تكون رواية مستقلة ويؤيده وحدة السند فيهما وان كان يعده التقييد بالحر فيها والتصريح بالتعميم في الثانية كما عرفت الا ان ذلك انما هو على النقل الذي ذكرنا واما على نقل صاحب الجواهر فلا يكون فيه هذا التقييد .

وكيف كان فادلم تكن الصحيحة رواية مستقلة فلا يكون في مقابل ادلة لمشهور الا رواية واحدة مشتملة على موهبات كثيرة كما عرفت ، واما ان كانت رواية مستقلة فن كان المراد بالامام فيها هو خصوص الامام المعصوم عليه السلام فالرواية تصير اجنبية عن البحث في المقام لانه مع حضوره عليه السلام لا مجال للطرف في كفاية الاقرار الواحد عنده وعدمها كما لا يخفى .

وان كان المراد بالامام فيها هو الحاكم مطلقاً فالرواية تكون معارضة حينئذ لادلة المشهور والترجيح معها لموافقها للشهرة الفتوائية التي هي اول المرجحات كما مر مراراً خصوصاً مع كون المخالف في المسئلة هو الصدوق في المقنع الذي قد كشف اللثام : لم اره فيما حصرني من نسخته . ثم ان صاحب الجواهر - قدس - حكى فيها عن كتاب التحصين للسيد رضى بن طاووس عن كتاب بور الهدي للحسن بن ابي طاهر عن الاصبع رواية طاهرة في اعتبار ثلثة اقرارات ولكن حيث ان موردها العبد وقد اشرنا الى ان اقرار العبد في باب المارقة غير مسموع ولو كان متعدداً لانه اقرار في حق الغير مصافاً الى دلالة الرواية الصحيحة عليه مع ان اعتبار الثلاث مما لم يقل به احد فلا مجال للاعتداد عليها بوجه فانقدح ان الحق ما عليه المشهور من اعتبار التعدد

مسئلة ٢ - يعتبر في المقر الملوغ والعقل والاختيار والقصد فلا يقطع باقرار الصبي حتى مع القول بقطعه بالسرقة ، ولا باقرار المجنون ولو ادواراً دور جمونه ، ولا بالمكره ، ولا بالنازل والعافل والمالم والاهي والمعمي عليه ، فلو اقر مكرهاً او بلا قصد لم يقطع ولم يثبت المال (١)

بالاضافة الى القطع وان كان بالاضافة الى المال لا يعتبر التعدد اصلاً بل يؤخذ عنه المال بمجرد الاقرار كما في سائر موارد الاقرار بالامور المالية على ماهو مقتضى اطلاق دليل نفوذ اقرار العقلاء على انفسهم .

ثم ان عدم اعتبار شهادة النساء مطلقاً اما هو على مبى المتن من انه لا عبرة بها في باب الحدود مطلقاً الا في خصوص ما استثنى كتاب الزنا على ما تقدم ولكن قد تقدم ما اعتبارها في صورة الانضمام في الجملة ولازمه الاكتفاء برجل وامرأتين في المقام .

كما انه ثبت في محله وهو كتاب الشهادات انه لا اعتبار باليمين في باب الحدود فراجع .

(١) مراعاتاً هذه الامور الاربعة في نفوذ الاقرار مطلقاً كما انه ظهر بملاحظة ما تقدم في المسئلة الاولى اعتبار الحرية ايضاً في السرقة والذي ينبغي التنبيه عليه هنا امران :

احدهما : ان عدم اعتبار اقرار الصبي اما لكونه مسلوب العبارة واما لانصراف دليل نفوذ الاقرار عن اقرار الصبي لا يرتبط بما تقدم في مسئلة سرقة الصبي وانه هل يترتب على سرقة مجرد التعرير مطلقاً او يكون لها في كل دفعة حكم خاص وفي الدفعة الحامسة القسط فان تلك المسئلة موردها ما اذا ثبت سرقة الصبي والكلام هنا في طريق الثبوت وان اقراره لا يكون موجباً لثبوته فلا ارتباط بين الامرين .

ثانيهما : ان فقدان امر من هذه الامور الاربعة المعتبرة في المقر يوجب ان لا يترتب على الاقرار شيء من احكام السرقة لا القسط ولا الصمان وهذا بخلاف اعتبار

مسئلة - ٣ لو اكرهه على الاقرار بضرب وضجوه فاقر ثم اتى بالمال بعينه لم ينمت القطع الامع قيام قرائن قطعية على سرقته بما يوجب القطع (١)  
تعدد الاقرار الذى قد عرفت انه مع عدم التعدد لا يترتب القطع فقط بل يؤخذ عنه المال كما لا يخفى .

(١) المفروض فى هذه المسئلة ما اذا كان الاقرار بالسرقة واقفاً عن اكراه مثل الضرب ورد المال الذى اقر بسرقته كذلك واقفاً عن ارادة واختيار ولم يكن هناك قرينة قطعية على تحقق السرقة الموجبة للقطع وقد وقع الاختلاف فى ثبوت القطع فيه وعدمه فالمحكى عن النهاية والمذهب والجامع والمختلف الثبوت وعن الحلوى وجميع من تأخر عنه عدم الثبوت واستدل للاول بامرين :

الاول : ان ردما اقر بسرقته كذلك دليل قطعى على تحقق السرقة كما ان قبيء المسكر دليل على شربه وقد تقدم انه اذا شهد احد الشاهدين بالشرب والاخر بالقبيء يترتب عليه حد الشرب .

الثانى : صحبة سليمان بن خالد قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل سرق سرقة فكابر عنها فصر فجاء بها بمبيها هل يجب عليه القطع ؟ قال نعم ولكن لو اعترف ولم يجيء بالسرقة لم تقطع يده لانه اعترف على العذاب (١)

والجواب : عن الاول وضوح كون رد المال الى صاحبه اعم من وقوع السرقة لاحتمال ان يكون امانة عنده او عارية لديه او منلها من العناوين المجورة لان يكون المال تحت يده بل واحتمال ان يكون منصوباً قد عصبه ثم يداله ان يرده الى صاحبه ومجرد وقوع الرد عقيب الاقرار عن اكراه لا يوجب انطاق خصوص عنوان السرقة الموجبة للقطع عليه .

والحكم فى المقيس عليه وهو القبيء ايضاً على خلاف القاعدة لان القبيء

وان كان كاشعاً عن تحقق الشرب الا انه ليس كل شرب موضوعاً للحكم بالحد لاحتمال ان يكون واقفاً عن اكراه او اضطرار او نحوهما ولذا وقع الاشكال في التعدى عن مورد الرواية فيما اذا قامت البينة على القىء وشهد كلا الشاهدين بذلك وان نفياً بالحد عن ذلك بملاحظة التعليل الواقع في روايته الا انه لا يقتضى كون الحكم على وفق القاعدة كما لا يحى .

وعن الاستدلال بالصحيحة ظهور السؤال فيها في ثبوت السرقة من الرجل وان المكابرة انما هي بالاصافة الى المال المسروق بمعنى امتناعه عن رده وان مجيئه به انما يكون مسبباً عن صريه واكراهه هي الحقيقة يكون مورد السؤال ثبوت السرقة وتحقق الاكراه على رد المال ومجيئه به وهذا خلاف ما هو المفروض في المقام من تعلق الاكراه بالافراد ووقوع رد المال عن ارادة واختيار ومن الواضح ان المراد بكلمة السرقة في الصحيحة هو المال المسروق لاعمل السرقة فالمكابرة راجعة اليه لالها وعليه فالسرقة مفعول به لقوله سرق لامفعول مطلق له ويدل عليه مصداقاً الى الصامتر المذكورة فيها قوله يُثَبِّتُ في الدليل : ولم يجيء بالسرقه .

وبالجملة لاختفاء في ظهور قوله سرق سرقة في تحقق السرقة وثبوتها في اد المكابرة والضرب عقيها اما هماراجعان الى رد المال الذي ثبت سرقته لا الى اصل السرقة نعم يقع الكلام - حينئذ - في انه على هذا التقدير الذي يكون المفروض فيه ثبوت السرقة لا يبقى مجال للسؤال عن ثبوت القطع وعدمه وهذا بخلاف ما لو قرنا الرواية بثنحو الذي ذكره المستدل فان السؤال - حينئذ - يكون له مجال لرجوعه الى ان مجيء المقر عن اكراه بالمال اختياراً هل يوجب ثبوت السرقة الموجبة للقطع ام لا .

والجواب انه على التقدير الذي ذكرنا يكون الوجه في السؤال ثبوت شبهة في ذهن السائل وهي ان الضرب لرد المال في مورد ثبوت السرقة هل يقوم مقام القطع بحيث يوجب علم ترتبه مع ثبوتها ام لا فاجاب يُثَبِّتُ بما يرجع الى عدم اقيام

مسئلة ٣ - لو اقر مرتين ثم انكر فهل يقطع او لا الاحوط الثاني والارجح الاول، ولو انكر بعد الاقرار مرة يؤخذ منه المال ولا يقطع ولو تاب وانكر بعد قيام النسيئة يقطع ، ولو تاب قبل قيام النسيئة وقبل الاقرار سقط عنه الحد ، ولو تاب بعد الاقرار يتحتم القطع وقبل يتخير الامام بين العفو والقطع (١)

وثبوت القطع فللسؤال مجال نعم الاشكال انما هو في ذيل الرواية الذي وقع بصورة الاستدراك لان المراد بالاعتراف فيه يحتمل ان يكون هو لاقرار الموجب لثبوت السرقة ومرجهه الى ان السرقة لو ثبتت بالاقرار الاحتيازي لم تقطع يده واللازم - حيثئذ - ان يكون المراد عدم تحتم القطع وتعيينه لاعداء جواره ويحتمل ان يكون في مقابل المكابرة الواقعة في الصدر ومرجهه الى ثبوت السرقة من غير طريق الاقرار فالمراد من الاعتراف - حيثئذ - تصديق وقوع السرقة الثابتة .

فعلى الاحتمال الاول لا يظهر وجه التقييد بعدم المجيء بالسرقة بل عدم تعين القطع في صورة المجيء بها اولى لا بد الاعتراف بالعذاب به وعلى الاحتمال الثاني لوجه للحكم بعدم القطع ولو سحوا التعيين مع انه لا يلائم التعليل بالاعتراف بالعذاب كما لا يخفى ولكن الاشكال في الذيل لا يقدح في ظهور الصدر فيما ذكرنا والحكم ببطالان الاستدلال بها على ما ذكرناه .

(١) في هذه المسئلة فروع :

الاول : ما لو اقر مرتين ثم انكر فهل يقطع كما عن الشيخ والحلى والفاضل والشهيد وغيرهم بل ربما نسب الى الاكثر ولا يقطع كما عن النهاية وكتابي الحديث والفاصي والنقى وابن زهرة والفاضل في المختلف بل قبل لعله الاشهر بين القدماء بل عن الغيبة الاجماع عليه او يكون الامام محبياً بين القطع والعفو كما عن المحلوف وموضع اخر من النهاية مدعياً في الاول الاجماع عليه وجوه واقوال .  
ويدل على الاول مضافاً الى اطلاق دليل نفوذ الاقرار ووجوبه صحيح الحلبي عن

ابى عبدالله عليه السلام في رجل اقر على نفسه بعد ثم جحد بعد فقال اذا اقر على نفسه عند الامام انه سرق ثم جحد قطعت يده وان رعم انفه ، وان اقر على نفسه انه شرب حمراً او بعيرة فجلدوه ثمانين جلدة قلت فان اقر على نفسه بعد يجب فيه الرجم اكنتم راجمه فقال لاولكن كنت صاربه الحد (١) ورواه الشيخ بسند صحيح عن محمد بن مسلم عنه ايضاً وعليه فيكون هنا روايتان وان جعلهما في الوسائل رواية واحدة .

وربما يقل بانه يؤيد هما رواية سماعة بن مهران عن ابى عبدالله عليه السلام قال من اخذ سارقاً مصفا عنه فذلك له فاذا رجع الى الامام قطعه فان قال الذي سرق له انا هبه له لم يدهه الى الامام حتى يقطعه اذا رعمه اليه ، وانما الهبة قبل ان يرجع الى الامام وذلك قول الله عز وجل ، والحافطين لحدود الله فاذا . ينهى الحد الى الامام فليس لاحد ان يتركه . (٢) لكن في التأييد بطر كما لا يخفى .

واستدل للقول الثاني بمسئلة جميل بن دراج عن بعض اصحابنا عن احدهما عليه السلام في حديث قال : لا يقطع السارق حتى يقر بالسرقة مرتين فان رجع ضمن السرقة ولم يقطع اذا لم يكن شهود . (٣)

وصعفتها بالارسال وان امكن ان يجاره بما ربما يقال كما مر بان هذا القول هو الاشهر بين القدماء وعليه فيكون استنادهم اليها جازياً لضعفها الا ان المناقشة فيها من حيث الدلالة غير قابلة للدفع لانه من المحتمل قوياً بل الظاهر ان المراد من قوله فان رجع هو الرجوع بعد الاقرار الاول لا الرجوع بعد الاقرار الثاني وعليه فالمراد انه لو تحقق الرجوع مكان الاقرار الثاني لا يترتب حد القطع بل يكون ضمان السرقة

(١) ثل ابواب مقدمات الحدود الباب الثاني عشر ح - ١

(٢) ثل ابواب مقدمات الحدود الباب السابع عشر ح - ٣

(٣) ثل ابواب حد السرقة الباب الثالث ح - ١

فقط ويؤيد ما ذكرنا كون الحصر اضاعاً موقفاً لبيان لزوم اضافة الاقرار الثاني الى الاقرار الاول والابتنافى قوله عليه السلام اذا لم يكن شهود كما لا يحفى وتعميع الرجوع على الحصر المذكور بكلمة «الغاء» ولو كان المراد هو الرجوع بعد الاقرار الثاني لكان المناسب الاتيان بكلمة «الواو» وبالجملة لو لم تكن المرسلة طاهرة فيما ذكر فلا اقل من احتمالها له احتمالاً مساوياً لما هو مبنى الاستدلال فلا يبقى له مجال .

وامتدل للقول الثالث برواية طلحة بن زيد عن جعفر عليه السلام قال حدثني بعض اهلى ان شاباً اتى امير المؤمنين عليه السلام فاقر عبده بالسرقة قال فقل له على عليه السلام انى اراك شاماً لا بأس بهتلك فهل تقرأ شيئاً من القرآن ؟ قال نعم سورة البقرة فقال : قدوهبت يدك لسورة البقرة قال : وانما سمع ان يقطعه لانه لم يقم عليه بيعة (١)

ومرسلة ابي عبد الله البرقى عن بعض اصحابه عن الصادق عليه السلام قال جاء رجس الى امير المؤمنين عليه السلام فاقر بالسرقة فقل له اتقرأ شيئاً من القرآن قال نعم سورة البقرة قال قدوهبت يدك لسورة البقرة ، قال فقال الاشعث : انعطل حداً من حدود الله ؟ فقال وما يدريك ما هذا ؟ اذا قامت البيعة فليس للامام ان يعمو ، واذا قر الرجل على نفسه فذاك الى الامام ان شاء عاوان شاء قطع (٢) هذا على نقل الشيخ ورواه الصدوق باساده الى قضايا امير المؤمنين عليه السلام وباساده عن الحسين بن سعيد عن محمد بن يحيى عن طلحة بن زيد عن جعفر بن محمد عليه السلام نحوه .

ومما ذكرنا يظهر عدم تعدد الرواية بمعنى ان القصة الواقعة في زمن المولى قصة واحدة والحكاية متعددة كما ان الطاهر اعتبار الرواية لان الطاهر وثيقة طلحة وان كان عامياً كما ان ما رواه الصدوق باساده الى قضايا امير المؤمنين عليه السلام صحيح طاهراً فلا اشكال من حيث السد كما في الجواهر مما لا مجال له اصلاً كما ان الحمل على

(١) تل ابواب حد السرقة الباب الثالث ح - ٥

(٢) تل ابواب مقدمات الحدود الباب الثامن عشر ح - ٢



صورة وحدة الاقرار مع عدم ثبوت السرقة به مما لا سبيل اليه بعد ظهور الرواية في ثبوت السرقة خصوصاً مع الجواب عن الاعتراض بالاعتراض بالفرق بين البيعة والاقرار الظاهر في كون المراد هو الاقرار الموجب للثبوت كما لا يخفى .

نعم يرد على الاستدلال بهما عدم انطباقهما على المدعى لان الكلام في صورة الانكار بعد الاقرار وليس في الروايتين فرص الانكار اصلاً وثبوت التحجير في مورد الاقرار لا يلزم ثبوته في صورة الانكار بعده ايضاً خصوصاً بعد ملاحظة ان الانكار يوجب تزلزل الاقرار ومن الممكن ان يكون الاعتراف المجرد عن الانكار موضوعاً للحكم بالتحجير من جهة انه اعتراف بالعداب كما اشير اليه في بعض الروايات المتقدمة وقد انتقد من ذلك ان اللزم هو الاخذ بالقول الاول .

الفرع الثاني : ما لو اكر بعد الاقرار مرة والحكم فيه انه يؤخذ منه المال ولا يقطع ، ام عدم القطع فلم يتم تحقق تعدد الاقرار مع اعتباره في تربيته واما اخذ المال فلانه يكفي في ثبوته الاقرار مرة واحدة ومقتضى اطلاق دليل نفوذه عدم تأثير الانكار بعده كما في سائر موارد الاقرار بالمال وينطبق على هذا الفرع مرسله جميل المتقدمة في الفرع الاول بناء على ما استظهرنا منها من كون المراد هو الرجوع عن الاقرار الاول كما عرفت .

الفرع الثالث : ما لو تاب قبل قيام البيعة وقبل الاقرار والحكم فيه سقوط الحد وفي الجواهر بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه ويدل عليه صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال السارق اذا جاء من قبل نفسه تائباً الى الله عرّو جل ترد سرقته الى صاحبها ولا قطع عليه . (١) وليس المراد من قوله (ع) . ولا قطع عليه هو عدم ثبوت القطع بملاحظة مجرد التوبة فلا ينافي ثبوته بقيام البيعة بعده او الاقرار بل المراد عدم ثبوت القطع ولو ثبتت السرقة بعد التوبة كما لا يخفى .

ومرسلة جميل بن دراج عن رجل عن ابيهما عليه السلام في رجل سرق او شرب الخمر او رنى فلم يعلم ذلك منه ولم يؤخذ حتى تاب واصلح فقال اذا صلح وعرف منه امر جميل لم يقم عليه الحد الحديث . (١)

الفرع الرابع : ما لو تاب او انكر بعد قيام الياسة والحكم فيه ثبوت القطع وعدم ترتب اثر على التوبة من هذه الجهة وذلك لاطلاق دليل حجية الياسة الشامل لصورة التوبة بعد قيامها مصداقاً الى قول امير المؤمنين عليه السلام في رواية ابي عبد الله الرقي المتقدمة : اذا قامت الياسة فليس للامام ان يعفو ولكن الظاهر ان مورده صورة عدم التوبة ولا اخلاق له يشمل صورة التوبة ايضاً .

هذا وربما يقال بان مقتضى اطلاق صحيحة ابن مسكان الدالة على سقوط القطع الشمول لهذا الفرع نظراً الى ان المراد بالسارق فيها هو من ثبتت سرقة اعم من ان يكون ثبوتها بالياسة او بالاقرار فتدل على ان التوبة بعد قيام الياسة مسقط للحد . ولكن الظاهر انه ليس المراد بالسارق فيها هو من ثبتت سرقة حتى يتمسك باخلاقه بل مقتضى قوله : اذا جاء من قبل نفسه ان هذا العنوان انما هو يلحاط دلالة التوبة على الاقرار الصمعي بالسرقة وعليه فليس المراد به الا ما ذكر ويؤيده قول الراوى في المرسلة بعد فرض السرقة : فلم يعلم ذلك منه فان طهره ان اسناد السرقة انما هو يلحاط الاقرار الذي يتضمنه التوبة لا يلحاط ثبوتها بالياسة او الاقرار .

ومما ذكرنا يظهر ان دعوى انصراف الاطلاق الى خصوص من ثبتت سرقة بالاقرار ممنوعة جداً والعجب من هذا المدعى انه مع الاعتراف بذلك بكرر بعد اسطر وجود الدليل على سقوط القطع فيما لو تاب بعد الاقرار الذي هو الفرع الاخير . والحق انه ليس المراد بالسارق من ثبتت سرقة حتى يكون اطلاقه شاملاً للمقام او يدعى انصرافه الى خصوص صورة الاقرار .

الفرع الخامس ما لو تاب بعد الاقرار والمحكى عن ابن ادریس نعمن القطع وعن النهاية والجامع واطلاق الكافي والعمية تحير الامام في الاقامة ولفظ ويدل على الاول طلاق دليل نفوذ الاقرار الشامل لصورة التوبة بعده وربما يستدل عليه كما في الجواهر بصحيح محمد بن مسلم والحلي المتقدمين في الفرع الاول والظاهر عدم تماميته لان موردها ما اذا اكر بعد الاقرار والكلام انما هو في التوبة بعده ومن الممكن اختلاف حكم التوبة مع حكم الامكار خصوصاً مع ملاحظة ان التوبة انما يوجب تأكيد ما هو مقتضى الاقرار ومن الممكن مدخلة ذلك في سقوط القطع وهذا بخلاف الامكار الذي يوجب ترزول الاقرار .

وربما يستدل على الثاني مضافاً الى ان التوبة اذا كانت مسقطاً لعذاب الاخرة فاسقاطها لعذاب الدنيا انما هو بطريق اولي روايتي طلحة وابي عبد الله البرقي المتقدمين الطاهريين في تحير الامام بين المعو والقطع .

والجواب اما عن الدليل الاول فمضافاً الى ان مقتضاه تعيين السقوط لالتحجير كما هو المدعى ان قياس الحدود بعذاب الاخرة مع العارق لان عذاب الاخرة قد لوحظ بالاصافة الى شخص الكافر والعاصي والحدود قد لوحظ فيها مضافاً الى ذلك المصالح الاجتماعية المرتبطة بالاجتماع فقطع بدالعارق يوجب ارتداد الناس وعدم ارتكابهم للسرقة ولقياس مع الفارق .

واما عن الدليل الثاني فربما يقال بانه عبارة عن ضعف الرواية بالارسال بغيره ولكن قد عرفت اعتبار الرواية وحلها عن الضعف والحق في الجواب ان يقال ان موردهما صورة خصوص الاقرار من دون ان يكون متعقلاً بالتوبة فلو كان الحكم في مورد الاقرار المجرد هو التحجير لامكن ان يقال بان ثبوته في صورة التوبة انما هو بطريق اولي واما لو قلنا بعدم امكان الالتزام بشيئ التحجير في الاقرار المجرد فلازمه عدم امكان الالتزام بالرواية في موردها ومعه لا يبقى مجال للتمسك بالاولوية فالحق في هذا الفرع هو ما حكى عن ابن ادریس من نعمن القطع .

## القول فى الحد

مسئلة ١- حد السارق فى المرة الاولى قطع الاصابع الاربع من مفصل اصولها من اليد اليمنى ويترك له الراحة والابهام ، ولو سرق ثانياً قطعت رجله اليسرى من تحت قمة القدم حتى يبقى له النصف من القدم ومقدار قليل من محل المسح ، وان سرق ثالثاً حس دالماً حتى يموت ويجرى عليه من بيت المال ان كان فقيراً ، وان عاد وسرق رابعاً ولو فى الجن قتل. (١)

(١) اما قطع الاصابع الاربع من مفصل اصولها من اليد اليمنى فهو الذى فى وجدان الخلاف فيه بل الاجماع بقسميه عليه فى الجواهر وهو محل الخلاف بين اهل الخلاف قال الشيخ فى الخلاف : «موضع القطع فى اليد من اصول الاصابع دون الكف ويترك له الابهام ومن الرجل عند مفصل الشراك من عند الثانى على ظهر القدم يترك له ما يمشى عليه وهو العروى عن على <sup>الشيخ</sup> وجماعة من السلف وقال جميع الفقهاء وابو حنيفة واصحابه ومالك والشافعى ان الفطع فى اليد من الكوع وهو المفصل الذى بين الكف والذراع وكذلك تفتع الرجل من المفصل بين الساق والقدم وقالت الحوارج يقطع من المنكب لان اسم اليد يقع على هذا . دليلنا اجماع الفرقة واحبارهم وايضاً قوله تعالى : «ويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ومعلوم انهم يكتبون باصابعهم دون الساعد والكف وايضاً ما قلناه مجمع على وجوب

قطعه وماقلوه ليس عليه دليل» والروايات المستفظة من طرقنا تدل على ذلك كما اشار اليه الشيخ - قدس - والماسب ايراد بعضها :

كموثقة اسحق بن عمار عن ابي ابراهيم عليه السلام قال تقطع يد السارق ويترك ابهامه وصدر راحته وتقطع رجله ويترك له عقبه يمضى عليها (١) وذكر اليد مكان الاصابع مع ان القاعدة تقتضى التصريح بها لعله للاشارة الى ان المراد من اليدفى الاية الشريفة هو ما تدل عليه الرواية كما ان المراد من الراحة فيها هو الكف وعليه فالمرقصود من الصدر ما يقابل الذيل وهو عبارة عن باطن الاصابع فالرواية طاهرة فيما افتى به الاصحاب .

وموثقة عبدالله بن هلال عن ابي عبدالله عليه السلام قال قلت له احرنى عن السارق لم يقطع يده اليمنى ورجله اليسرى ولا تقطع يده اليمنى ورجله اليمنى فقال احسن ما سئلت اذا قطعت يده اليمنى ورجله اليمنى سقط على جانبه الايسر ولم يقدر على القيام فاذا قطعت يده اليمنى ورجله اليسرى اعتدل واستوى قائماً ، قلت له : جعلت فداك وكيف يقوم وقد قطعت رجله فقال ان القطع ليس من حيث رأيت يقطع انما يقطع الرجل من الكعب ويترك من قدمه ما يقوم عليه ويصلى ويعد الله قلت له : من اين تقطع اليد ؟ قال : تقطع الاربع اصابع ويترك الابهام يعتمد عليها فى الصلوة ويسفل بها وجهه للصلوة قلت : فهذا القطع من اول من قطع ؟ قال قد كان عثمان بن عفان حسن ذلك لمعاوية (٢)

ورواية ابي بصير عن ابي عبدالله عليه السلام قال : القطع من وسط الكف ولا يقطع الابهام واذا قطعت الرجل ترك العقب لم يقطع (٣) والظاهر ان المراد من وسط

(١) ثل ابواب حد المرقعة الباب الرابع ح - ٤

(٢) ثل ابواب حد المرقعة الباب الخامس ح - ٨

(٣) ثل ابواب حد المرقعة الباب الرابع ح - ٢

الكف هو مفصل اصول الاصابع لانه يوجب انقسام الكف الى الصدر والذيل وعليه فالمراد بهذه العبارة كما في بعض الروايات الاخر ايضاً هذا المعنى وان كان حالياً عن التعرض لعدم قطع الابهام كما لا يخفى .

وروايات اخرى كثيرة وان كان في سده بعضها خلل من جهة الارسال وغيره . وفي مقابلتها صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال : قلت له من اين يجب ان يقطع بسط اصابعه وقال من هيها يعني من مفصل الكف (١) والظاهر بقربة النص والقوى لزوم حملها على التفة لموافقته لمذهب العامة كما عرفت ويمكن المسائلة في دلالتها ايضاً نظراً الى انه لو كان مراد الامام عليه السلام هو القطع من مفصل الكف لم يكن حاجة الى بسط الاصابع لعدم مدخلية البسط في هذا المعنى اصلاً بل المناسب لبسط الاصابع هو القطع من مفصل اصولها وعليه فيحتمل وقوع الخطاء والاشتباه في هذا التفسير ولومن احسن الرواة بعد الحلبي .

ثم انه لو كانت يده نافضة يجترى بالنقص ولو كانت اصبعاً واحدة نعم لو لم يكن له من الاصابع الاربع شيء من اليد اليمنى يدخل في بعض المسائل الانية . والوجه في الاجتزاء بالنقص انه لو اريد قطع الابهام او الراحة او كليهما مكانه فظاهر النص الدال على لزوم ترك الابهام والراحة ينفي ذلك ولو احتمل الانتقال الى اليد الاخرى فالظاهر انه لا مجال له بعد عدم انتفاء اليد اليمنى وبقيتها ولو باصبع واحدة ودعوى ان ظاهر النص لزوم قطع الاصابع الاربع والمفروض انتفائها في المقام مدفوعة بان ظاهره لزوم تأثير القطع في انتفاء الاصابع الاربع الاصلية من دون فرق بين كون انتفاء الجميع مستنداً الى القطع او كان انتفاء بعضها مستنداً الى حلة سابقة او النقص من جهة الخلقة فالظاهر ما ذكرنا كما اشار اليه في الجواهر .

ولو كانت له اصبع زائدة - مثلاً - ففيه فروص ثلاثة :

الاول : مالوكات الاصبع الزائدة متصلة باحد الاربع وتبعة له بحيث لايمكن قطعها الا بها والمحكى عن القواعد لزوم قطع البقية وعدم قطع المشتل على الزائدة الا بمقدار لايجب قطعها ولعله لحرمة قطع الزائدة فلامجال لقطع المشتل عليها المستلزم لقطعها .

وفى الجواهر : وربمايحتمل عدم المسالة بالرائدة فيقطع الاربع اذا لم يمكن قطعها بنونها ولكنه ضعيف .

والظاهر قوة هذا الاحتمال لان معاد الروايات لزوم قطع الاصابع الاربع الاصلية وترك الراحة والابهام فاذا فرض كون الريادة تامة لامجال لرفع اليد عن حكم المشبوع ودعوى كون قطع الزائدة محرمة فى هذا الفرص مدفوعة بانها اول الكلام ونحن نستفيد من الروايات العدم .

الثانى : مالولم تكن الاصبع الزائدة كذلك اى متصلة باحد الاربع الاصلية ولكنها كانت متميزة متشخصة ولايتوقف قطع الاربع على قطعها والظاهر انه لادليل على لزوم قطعها فى هذا الفرص لدلالة النصوص على لزوم قطع الاصابع الاربع الاصلية والحكم بلزوم ترك الابهام والراحة لادلالة فيه بل ولاشعارعلى لزوم القطع ومما ذكرنا يظهر انه لايجوز قطعها مكان احد الاصابع الاصلية بل للارام اقتضاها بعنوانها .

الثالث : الفرض الثانى مع عدم كون الزائدة متميزة متشخصة ويحصى فيه احتمالات ثلاث :

احدها : الفرعة نظراً الى انها لكل امرئته او مشكل والمقام ايضاً من حقوق الناس والظاهر قوة هذا الاحتمال .

ثانيها : ثبوت التخيير العقلى لدوران الامر بين المحذورين للعلم الاجمالى

بوجوب قطع الاصلية وحرمة قطع الزائدة والمفروض عدم تميزهما بوجه .  
ثالثها : قطع الجميع لعدم الدليل على حرمة قطع الزائدة في هذا الفرض  
فاذا توقف قطع الاصلية على قطع كليهما يجب كما في الزائدة الناعمة على ما عرفت  
في الموضع الاول وهذا الاحتمال اقوى بعد الاحتمال الاول .

ثم انه حكى عن المسوط انه قال : «عازا قدم السارق للقطع اجلس ولا يقطع  
قائماً لانه امكن له واضبط حتى لا يتحرك فيحني على نفسه وتشديده بحبل وتمدحتي  
يبين المفصل ، وبوضع على شيء لوح او نحوه فانه اسهل واعجل لقطعه ثم يوضع  
على المفصل سكين حادة ويدق من فوقه دقة واحدة حتى يقطع باعجل ما يمكن ،  
قال : وعندما يفعل مثل ذلك باصول الاصابع ، او يوضع على الموضع شيء حاد  
ويمد عليه مدة واحدة ولا يكرر القطع فيعذبه لان الموضع اقامة الحد من غير تعذيب  
فان علم قطع اعجل من هذا قطع به ولا بأس بذلك وان لم اجده فيما حصرني من  
المصوص ، ولارم ما افاده جواز القطع في زماننا هذا مع فدا الحس لموضع القطع  
بحيث لا يتأذى بذلك اصلاً او القطع باعانة المادة الكهربائية وامثال ذلك ولا يبعد  
الالتزام به . هذا تمام الكلام في حد المرة الاولى .

واما الحد في المرة الثانية فلا اشكال ولا خلاف نصاً وفتوى في انه عبارة  
عن قطع الرجل ليسرى وقد وقع الخلاف في محل القطع فمن المقنعة والنهاية  
والنافع ومجمع البيان والمراسم والروضة انه من مفصل القدم ويترك له العقب يعتمد  
عليها . واختاره المحقق في الشرايع والعلامة في جل كتبه .

واختار جمع كثير من المتقدمين والمتأخرين انه من وسط القدم وان كانت  
عباراتهم في افادة هذا المعنى مختلفة بحسب الظاهر ولكن المراد متحد فمن الصدوق  
في المقنع مثل ما ذكر من التعبير بوسط القدم وعن الخلاف والمبسوط والتلخيص  
للعلامة : «يقطع من حد معقد الشراك من عذ الثاني على ظهر القدم» وعن السرائر :



« من مفصل المشط ما بين فة القدم واصل الساق ويترك بعض القدم الذى هو الكعب يعتمد عليها فى الصلوة » والمشط هو العظام الرقاق المنتشرة فى ظهر القدم . وعن الكافى والعبة ولاصباح انه من عند معقد الشراك ويترك له مؤخر القدم والعقب . وعن الانتصار : ويقطع من صدر القدم ويبقى له العقب . والظاهر ان تقسيم القدم الى الصدر والذيل اما هو لم يحط ظاهره لابطائه فلا يبقى ظهور لقوله : ويبقى له العقب فى ابقاء خصوص العقب .

وص الجامع : انه من الكعب وانه يبقى له عقبه . وقد مر الكعب فى كتاب الطهارة بقية القدم والحكم بابقاء العقب نظير ما ذكرنا .

وها قول ثالث يظهر من محكى التبيان قال : فاما الرجل بعد ان تقطع الاصابع الاربع من مشط القدم ويترك الابهام والعقب ولكنه ذكر فى الجواهر بعد نقله : ابي لم اجده قولاً لاحد من العامة والخاصة فضلاً عن ان يكون مجمعاً عليه بيننا كما هو ظاهر عبارته هذا بالنظر الى المناوى .

واما ما نظر الى النصوص مقتضى قوله عنه فى خبر ابي بصير المتقدم فى حد المرة الاولى : « واذا قطعت الرجل ترك العقب ولم يقطع » هو احتصاص المتروك بخصوص العقب وكذا قوله عنه فى موثقة اسحاق بن عمار المتقدمة . « وتقطع رجلاه ويترك عقبه يمشى عليها » ولكى الطاهر ان قوله : يمشى عليها الذى هو بمنزلة التعليل يظهر منه عدم احتصاص المتروك بخصوص العقب لعدم القدرة على المشى مع لعقب فقط ولو فرض ثبوت القدرة على القيام .

ومقتضى قوله عنه فى رواية سماعة بن مهران قال : قال اذا اخذ السارق قطعت يده من وسط الكف فان عاذت رجلاه من وسط القدم فان عاذاستودع فى السجن فان سرق فى السجن قتل (١) هو القول الثانى .

وكذا رواية زرارة عن ابي جعفر عليه السلام في حديث السرقة قال : وكان اذا قطع اليد قطعها دون المعصل فاذا قطع الرجل قطعها من الكعب قال : وكان لا يرى ن يعنى عن شيء من الحدود (١) بناء على ان الكعب موقبة القدم كما هو المعروف بين الاصحاب .

وكذا قوله عليه السلام في رواية عبد الله بن هلال المتقدمة في مقام الجواب عن سؤال الراوى وكيف يقوم وقد قطعت رجله : ان الفطع ليس حيث رأيت يقطع لرجل من الكعب ويترك له من قدمه ما يقوم عليه ويصلى ويبعد الله تعالى . والظاهر ان ظهور هذه الروايات في القول الثانى اقوى من ظهور خبر ابي بصير في اختصاص المنزلة بالعقب فيصير قريبة على التصرف فيه بحمله على ترك العقب غير السافى لترك شيء آخر كما عرفت في بعض العبائر المتقدمة فالظاهر هو القول الثانى كما احتاره في المتن .

واما الحد في المرة الثالثة فهو الحس دائما حتى بتوب والنص والفتوى متوافقة على ذلك بل كما في الجواهر يمكن دعوى الفطع به من المصوص مثل . صحبة محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام قال قضى امير المؤمنين عليه السلام في السارق اذا سرق قطعت يمينه ، واذا سرق مرة اخرى قطعت رجله اليسرى ثم اذا سرق مرة اخرى سجنه وترك رجله اليمنى يمشى عليها الى العائط ويده اليسرى يأكل بها ويستجى بها فقال انى لاسمعى من الله ان اتركه لا يستفح بشيء ولكنى اسجنه حتى يموت في السجن ، وقال : ما قطع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من سارق بعد يده ورجله . (٢)

وصحبة القاسم عن ابي عبد الله عليه السلام قال : مثلته عن رجل سرق فقال سمعت ابي يقول : اتى على عليه السلام في زمانه برجل قد سرق فقطع يده ثم اتى به ثانية فقطع

(١) تل ابواب حد السرقة الباب الرابع ح - ٨

(٢) تل ابواب حد السرقة الباب الخامس ح - ١

رجله من خلاف ثم اتى به ثالثة فخلده فى السجن وانفق عليه من بيت مال المسلمين وقال : هكذا صنع رسول الله ﷺ لاجاله (١)

وصحبة الحلبي عن ابي عبدالله عليه السلام فى حديث فى السرقة قال : تقطع اليد والرجل ثم لا يقطع بعد ولكن ان عاد حبس وانفق عليه من بيت مال المسلمين (٢) واطلاق الحبس لولم يكن طاهراً فى الدوام فلا اقل من انه محمول عليه بقرينة سائر الروايات .

ومارواه الصدوق باسناده الى قضايا امير المؤمنين عليه السلام انه كان اذا سرق الرجل ولا قطع يمينه فان عاد قطع رجله اليسرى فان عاد ثالثة فخلده السجن و نفق عليه من بيت المال (٣) وعبر ذلك من الروايات الكثيرة الدالة عليه .

ثم ان صاحب الجواهر ذكر بعد قول المحقق : فان سرق ثالثة حبس دائماً قوله حتى يموت او يتوب وطاهره ان التوبة توجب النخلص عن الحبس مع ان الطاهر انه لا دليل عليه وليس فى شيء من الروايات الواردة فى هذه الجهة اشعار بذلك .

واما الحد فى المرة الرابعة المتحقة بالسرقة فى السجن اوفى خارجه بعد الفرار منه فهو القتل بلا خلاف ايضاً ويدل عليه موثقة سماعة بن مهران قال . قال اذا اخذ السارق قطعت يده من وسط الكف فان عاد قطعت رجله من وسط القدم ، فان عاد استودع السجن ، فان سرق فى السجن قتل (٤) وليس للسرقة فى السجن خصوصية بل الماسط مجرد السرقة فى المرة الرابعة ولو كان فى خارج السجن بعد الفرار منه .

(١) تل ابواب حد السرقة الباب الخامس ح - ٣

(٢) تل ابواب حد السرقة الباب الخامس ح - ٧

(٣) تل ابواب حد السرقة الباب الخامس ح - ١٠

(٤) تل ابواب حد السرقة الباب الخامس ح - ٤

مسئلة ٢ - لو تكررت منه السرقة ولم يتخلل الحد كمنى حد واحد ، فلو تكررت منه السرقة بعد الحد قطعت رجله ، ثم لو تكررت منه حسن ثم لو تكررت قتل (١)

مسئلة ٣ - لا تقطع السار مع وجود اليمين سواء كانت اليمين شلاء واليسار صحيحة أو العكس أو هما شلاء نعم لو خيف الموت بقطع الشلاء لاحتمال عقلائي له مشأ عقلائي كاحمار الطميب بذلك لم تقطع احتياطاً على حياة السارق، فهل تقطع السار الصحيحة في هذا المرض أو اليسار الشلاء مع الخوف في اليمين دون اليسار ؟ الاشبه عدم القطع (٢)

ومرسلة الصدوق قل : وروى انه من سرق في السجن قتل (١) ولكنها ضعيفة من حيث السند بالارسال ومن حيث الدلالة لعدم ظهورها في كون المراد هو السجن لدى جعل حد السرقة في المرة الثالثة الا ان يؤخذ باطلائها .

(١) اما كفاية الحد الواحد مع عدم التخلل فمصدفاً الى انه لاحلاف فيه بين الحاصلة بل بين العامة كما في الجواهر يدل عليه صحبة عبدالرحمن بن الحجاج ويكبر بن اعين عن ابي حمزة الثمالي في رجل سرق فلم يقدر عليه ثم سرق مرة اخرى ولم يقدر عليه ، وسرق مرة اخرى فاقخذ فجاءت البيعة فشهدوا عليه بالسرقة الاولى والسرقة الاحيرة فقال : تقطع يده بالسرقة الاولى ولا تقطع رجله بالسرقة الاحيرة فقبل له : وكيف ذاك ؟ قال لان الشهود شهدوا جميعاً في مقام واحد بالسرقة الاولى والاحيرة قبل ان يقطع بالسرقة الاولى ، ولو ان الشهود شهدوا عليه بالسرقة الاولى ثم امسكوا حتى يقطع ثم شهدوا عليه بالسرقة الاحيرة قطعت رجله اليسرى (٢) ومبأني تمام الكلام فيه في اللواحق ان شاء الله تعالى .

(٢) اما عدم قطع اليسار مع وجود اليمين مطلقاً سواء كانت اليمين شلاء

(١) ثل ابواب حد السرقة الباب الخامس ح - ١١

(٢) ثل ابواب حد السرقة الباب التاسع ح - ١

واليسار صحيحة او العكس او كانتا شلاوين فهو الذي اختاره المشهور بل عن الخلاف والعبية الاجماع عليه ، وعن ابي على الاسكافي عدم القطع على من كانت يساره شلاء او معدومه بل يحل في الحسن .

ويدل على المشهور مصافاً الى اطلاق مثل الآية الشريفة الشامل لما اذا كانت اليمين او اليسار اوهما معاً شلاء صحيحة عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله عليه السلام في رجل اشل اليد اليمنى او اشل الشمال سرق قال : تقطع يده اليمى على كل حال (١) وصحيحنا زارة عن ابي جعفر عليه السلام وعبدالله بن سنان عن ابي عبدالله عليه السلام ان الاشل اذا سرق قطعت يمينه على كل حال شلاء كانت او صحيحة فان عاد فسرق قطعت رجله اليسرى فان عاد حل في السجن واجرى عليه من بيت المال وكف عن الناس (٢)

وبهذه الأدلة يجاب عما استدل به للاسكافي من رواية المفصل بن صالح عن بعض اصحابه قال . قال ابو عبدالله عليه السلام اذا سرق الرجل ويده اليسرى شلاء لم تقطع يمينه ولا رجله ، وان كان اشل ثم قطع يده رجل قص منه يعني لا تقطع في السرقة ولكن يقطع في القصاص (٣) لعدم مقاومتها مع رسالتها للروايات الصحيحة المتقدمة. وربما يستدل له ، يضاً بما في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج الآتية في المسئلة الرابعة من قول على عليه السلام ابي لاسنحي من ربي ان لا ادع له يداً يستجى بها ورجلا يمشى عليها . (٤) ولكنه مع وقوعه في مفهم التعليل لا يهض في مقابل الروايات

(١) تل ابواب حد السرقة الباب الحادي عشر ح - ١

(٢) تل ابواب حد السرقة الباب الحادي عشر ح - ٤

(٣) تل ابواب حد السرقة الباب الحادي عشر ح - ٢

(٤) تل ابواب حد السرقة الباب الخامس ح - ٩

مسئلة ٣ - لو لم يكن للسارق يسار قطعت يمينه على المشهور ، وفي رواية صحيحة لا تقطع والعمل على المشهور ، ولو كان له يمين حين ثبوت السرقة فذهبت بعده لم تقطع اليسار (١)

الصحيحة الصريحة الدالة على قطع اليد اليمنى ولو كانت اليسرى شلاء فاللازم العمل بها .

نعم لو أخبر الطبيب مثلاً - بان قطع اليد اليمنى الشلاء يوقعه في خطر الهلاك لبقاء اقواه المروى مع القطع مفتحة فلا يبقى مجال - ح - للقطع لعدم ارادة القتل من الحد في هذه المرتبة ولزوم التعميط على حياة السارق .

كما انه لا يبقى مجال لقطع اليسار الصحيحة او الشلاء مع عدم ثبوت الخطر في قطعها لان سقوط قطع اليمنى لثبوت خوف الهلاك لا يستلزم لزوم قطع اليسار بعد عدم ثبوت دليل عليه واعتبار القطع الى الدليل كما لا يخفى .

(١) في هذه المسئلة فرعان :

الاول : ما لو لم يكن للسارق يسار والمشهور انه تقطع يمينه والمحال هو الاسكافي في عبارته المتقدمة ويدل عليه - مصافاً الى اولوية المقام من الشلاء فيدل عليه ما دل على السقوط هناك كرواية المصنف المتقدمة بطريق اولي - صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال : سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن السارق يسرق فتقطع يده ثم يسرق فتقطع رجله ثم يسرق هل عليه قطع فقال : في كتاب علي عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله مضى قبل ان يقطع اكثر من يد ورجل وكان علي عليه السلام يقول اني لاستحيي من ربي ان لا ادع له يداً يستنجي بها او رجلاً يمشي عليها ، قلت له لو ان رجلاً قطعت يده اليسرى في قصاص فسرق ما يصنع به ؟

قال : قال : لا يقطع ولا يترك بعير ساق ، قال : قلت لو ان رجلاً قطعت يده اليمنى في قصاص ثم قطع يده رجل اقتص منه ام لا ؟ قال : انما يترك في حق الله فاما

في حقوق الناس فيقتصر منه في الأربع جميعاً (١) .

ودلالة الرواية على عدم قطع اليمين مع عدم ثبوت اليسرى واضحة من جهة قوله **يُنْتَبَ** : لا يقطع جواباً عن نفس هذه المسئلة ومن جهة قول علي **عَلَيْهِ السَّلَام** ابي لا سنجي ومن جهة التفصيل في الدليل يس حق الله الموجب لعدم القطع كما في السرقة وحق الناس لموجب له كما في القصاص .

نعم يبقى اجمال قوله : ولا يترك بعير ساق بعد قوله : لا يقطع مع ان الحد في المرة الاولى لا يرتبط بالرجل والساق اصلاً وعلى تقديره لا يكون لحد في المرة الثانية موجباً لانثناء الساق سواء كان القطع من وسط القدم او من مفصل الساق وعلى تقديره يكون ساق الرجل اليمنى محفوظاً بحاله فلا يبقى بعير ساق كما لا يخفى ولكن لظاهر ان اجمال هذا القول وعدم تبيينه لا يضر بما هو المقصود من الاستدلال بالرواية لان وضح دلالتها على عدم القطع فيما هو المعروف لاجمال للمناقشة فيه .

مع انه حكى في الجواهر انه قيل ان الساق في اللغة الامر الشديد والمراد بقوله : لا يترك ... - ح - انه مع عدم القطع لا يترك من دون امر آخر شديد مكن القطع بل يفعل به ما يقوم مقام قطع اليد .

هذا ولكن اعراض المشهور عن الرواية مع كونها صحيحة من حيث السند طاهرة من حيث الدلالة وكونها يمرئى ومسمع مهم بوجوب عدم جوار لاعتماد عليها نعم لوقيل بعلم قدح اعراض المشهور بوجهه والملاك تمامية السند والدلالة وسائر الجهات المشابهة فاللزام الالتزام بمعادها والفتوى على طبقها .

الفرع الثاني : ما لو كان له يمين حين ثبوت السرقة والحكم عليه بقطعها ولكنها

(١) اورد صدرها في الوسائل في الباب الخامس من ابواب حد السرقة ح-٩ وذهبها

فيها في الباب الحادي عشر ح-٣

مسئلة ٥ - من سرق وليس له اليمينى قبل فان كانت مقطوعة فى القصاص او غير ذلك وكانت له اليسرى قطعت يسراه ، فان لم تكن له ايضاً اليسرى قطعت رجله اليسرى ، فان لم يكن له رجل لم يكن عليه اكثر من الحسن ، والاشبه فى جميع ذلك سقوط الحد والانتقال الى التعزير (١)

ذهبت قبل اجراء الحد عليه للتصادف مع السيارة مثلاً والحكم فيه انه لا تقطع اليسار مكانها قولاً واحداً كما فى محكى المسالك واستظهر انتهاء الخلاف فيه فى محكى كشف اللثام والوجه فيه انتهاء موضوع الحكم بذعابها فينتهى الحكم ولادليل على الانتقال الى غيرها كما انه لادليل على انه لا بد من تحقق قطع فى المرة الاولى فالظاهر انتهاء الحكم وبؤيده ما فى الصحيحة المتقدمة من لزوم ابقاء اليد اليسرى لمثل الاستنجاء والتنظيف .

كما ان الظاهر انتهاء التعزير فى هذه الصورة لان الحكم الثابت عليه كان هو الحد بلحاظ وجود البين حينه فاذا انتفى بانتفاء موضوعه لامجدل لثوت التعزير بعد كون مورده ما اذا لم يكن هناك حد والمفروض ثبوته فى المقام .

(١) من سرق وقد كان لايمين له لحقة او قصاص او تصادف او غيرها من غير القطع لسرقه له فروص :

الاول : ثبوت اليد اليسرى له والاقوال فى هذا الموضع ثلاثة :

احدها لزوم قطع اليد اليسرى فى هذه الصورة حكى هذا القول عن نهاية الشيخ والوسيلة والكمال وبطل عليه - مصافاً الى ان فتوى الشيخ بذلك فى كتاب النهاية دليل على ثبوت الرواية على طبقها كما اشرنا الى وجهه مراراً وصرح بذلك الشيخ فى عبدة المبسوط الآتية فى القول الثانى - اطلاق الآية الشريفة نظراً الى انه يقتصر فى تفسيدها باليمين على القدر المتيقن وهى صورة وجود اليمين فى صورة العدم يبقى اطلاق الآية الدالة على لزوم قطع اليد بحالها فتقطع اليد اليسرى مع عدم اليمينى .



ويدفع : الاستدلال بالآية انه لو كان لدليل التقييد اطلاق لكان اللازم الاحذ به وتحكيمة على اطلاق دليل المطلق فاذا فرص ثبوت الاطلاق لقوله لانتق الرقبة الكافرة من جهة نه لافرق في هذه الجهة بين وجود الرقبة المؤمنة وعدمها لابقى مجال للاقتصار على القدر المتيقن والحكم بان اطلاق قوله : اعتق رقبة يكون مرفوعاً عنه في خصوص صورة وجود الرقبة المؤمنة والمقام من هذا القبيل فلامجال لهذا الاستدلال .

ثانيها : الانتقال الى الرجل اليسرى قال في محكى المبسوط : صدنا ينتقل الى رجله اليسرى وان كان الاول قدروى ابصاً وتبعه في محكى المهدب والوجه فيه ثبوت الرواية كما يظهر من المبسوط مصداً الى ثبوت القطع للرجل اليسرى في الجملة ولو في المرة الثانية فالظاهر قيامه مقام القطع في المرة الاولى مع عدم امكانه كما هو المفروض .

ولكن رواية المبسوط مرسله فافدة للحجية والاعتبار وان كانت الرواية المطابقة للنهاية يشكل رفع اليد عنها لهذه الجهة فتدبر والقيام مقام القطع في المرة الاولى يفتر الى دليل وهو مفقود .

ثالثها : التعزير وهو الذي يظهر من صاحب الجواهر - قدس سره - ويمكن استفادته من المحقق في الشرائع بلحاظ الاستشكال في القولين المتقدمين وقد جعله في المعنى اشبه والمراد كونه اشبه بالقواعد والضوابط نظراً الى انه بعد عدم الدليل على الانتقال الى اليد اليسرى ولا على الانتقال الى الرجل اليسرى يبقى بلاحد فيشت فيه التعزير الثابت في خصوص المعاصي الكبيرة او مطلق المعاصي على الخلاف المتقدم ولم يتم دليل على ثبوت الحد بعوانه في جميع موارد السرقة والظاهر هو هذا القول .

الثاني : انتفاء اليد اليسرى ايضاً ووجود الرجل وقد حكى في الجواهر عن

مسئلة ٦ - لو قطع الحداد يساره مع العلم - حكماً وموضوعاً - فعليه  
 القصاص ولا يقطع قطع المسمى بالسرقة ، ولو قطع اليسرى لاشتباه في الحكم  
 او الموضوع فعليه الدية فهل يقطع قطع اليمنى بها الاقوى ذلك (١)

المبسوط قطع الرجل اليسرى وعن كشف اللثام انه في النهاية اليمنى ثم نقل في الذيل  
 عبارة النهاية عما حصره من المسحة المعترة وفيها الحكم بقطع الرجل من دون  
 التعرض لكونه يسرى او يمنى ولكن الموجود في نسخة النهاية المطبوعة في ضمن  
 الجوامع المفهية التصريح بالرجل اليسرى .

وكيف كان فلو كان المراد هو الرجل اليسرى فالدليل عليه ما مر من قيامه مقام  
 القطع في المرة الاولى مع عدم امكانه وقد عرفت جوابه ولو كان المراد هو الرجل  
 اليمنى فالدليل عليه هو كونها اقرب الى اليد اليمنى من جهة القيام مقامها وجوابه  
 ايضاً ظاهر .

والظاهر ان الحكم فيه هو التعرير كما اختاره في الفرض الاول .  
 الثالث : كونه مقطوع اليدين والرجلين وطاهر ديل عبارة الشيخ في النهاية  
 الانتقال الى الحبس الظاهر في كون المراد هو الحبس الدائم لكن المحكى عن  
 ابن ادريس التعرير في هذا الغرض وعن بعض آخر اختياره او في السأس عنه .  
 وعن الحلبيات للشيخ : «المقطوع اليدين والرجلين اذا سرق ما يوجب القطع  
 وجب ان نقول : الامام محير في تأديبه وتعزيره اى نوع اراد بعض لانه لا دليل على  
 شيء بعينه وان قلنا يجب ان يحبس ابداً لانتهاء امكان القطع وعييره ليس بممكن  
 ولا يمكن اسقاط الحدود كان قوياً» .

ولكن يرد على ما قواه انه لا دليل على الانتقال الى الحبس في هذه الصورة  
 بعد كون مورده بمقتضى الدليل هي المرة الثالثة بعد قطع اليد والرجل ولظاهر ان  
 الحكم في هذه الصورة ايضاً هو التعرير كما اختاره الشيخ اولاً .  
 (١) لو قطع الحداد اليسار مكان اليمنى فتارة يكون مع العلم والتوجه الى

الحكم والموضوع وحرى يكون مع الاشتباه في احدهما .

اما الصورة الاولى فلامحال للاشكال في ثبوت القصاص على الحداد لانه قطع عمدى لا يرتبط باجراء حد السرقة بوجه بل جناية مستقلة عمدية حكمها القصاص .  
واما قطع يمين السارق بالسرقة اجراء للحد فالمشهور بل في الجواهر :  
بل خلاف ولاشكال في عدم سقوطه نظراً الى اطلاق الادلة كتاباً وسنة الذي مقتضاه  
انه لا فرق بين كون يسراه مقطوعة ام لا ، وبين كون القاطع هو الحداد او غيره  
ولكنه ربما يقل بالسقوط نظراً الى انه يستفاد من بعض الروايات المتقدمة انه لا يترك  
بغيره .

ولكن الظاهر عدم بهوص مثل هذا التعبير في مقابل الاطلاقات الكثيرة الدالة  
على لزوم قطع لعنى مصافاً الى ان عمدة الدليل على ذلك قول علي عليه السلام في صحبة  
عبد الرحمن بن الحجاج المتقدمة اني لاستحيى من ربي ان لادع له يداً يستنجى بها  
او رجلاً يشئ عليها . (١) والظاهر بلحاظ وقوع نقل هذا القول عقيب ما في كتاب  
علي عليه السلام من ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مضى قبل ان يقطع اكثر من يد ورجل ان المراد  
من هذا التعبير عدم كون السرقة موجبة لقطع اريد مريد واحدة ورجل واحدة وحاصل  
المراد ان الحد في السرقة عبارة عن مجرد قطع يد واحدة في المرتبة الاولى ورجل  
واحدة في المرتبة الثانية لانه تقطع اليد الواحدة ايضاً اذا لم يكن هناك يد اخرى وبين  
هذين التعبيرين فرق واضح ومفاد الرواية هو الاول دون الثاني .

واما الصورة الثانية فلاشكال في انه ليس على الحداد القصاص لان المفروض  
تحقق الاشتباه في الحكم او الموضوع بل الظاهر ثبوت الدية لانه شبه العمد الذي  
مقتضاه الدية .

واما سقوط قطع يمين السارق بعد يساره كذلك فمحل للاختلاف فالمحكي عن الشيخ في المبسوط والعلامة في التحرير عدم السقوط واحذره صاحب الجواهر جرماً ويظهر من المحقق في الشرايع التريديد حيث اقتصر على نقل قول الشيخ والرواية الدالة على خلافه من دون ترجيح والمحكي عن الفقيه والمختلف اختيار معاد الرواية .

والعمدة في المسئلة هي الرواية فانها لو كانت صحيحة من حيث السند وطاهرة من حيث الدلالة فاللارم الاحد بها في مقابل الاطلاقات المتقدمة الدالة على لزوم قطع اليمين في هذه الصورة ايضاً لعدم تحقق اجراء الحد والاشتباه لابيعه ولو حوت فيها المناقشة لكان اللارم الاحد بمقتضى الاطلاقات .

و الرواية ما رواه الكافي بسندين عن اس ابى جمران عن عاصم بن حميد عن محمد بن قيس عن ابى جعفر عليه السلام احدهما عن علي بن ابراهيم عن ابيه .  
والثاني : عن عدة من اصحابنا عن سهل بن زياد والرواية بهذا السند وان لم تكن معتبرة لاختلاف كلمات الشيخ في سهل بن زياد وتصريح بعض آخر بعدم وثاقته الا انها بعبر هذا السند صحيحة لاجال للاشكل فيها وتصحيحها كما في الجواهر غير صحيح .

واما منها قال : قضى امير المؤمنين عليه السلام في رجل امره ان يقطع يمينه فقدمت شماله فقطعوها وحسوها يمينه وقالوا : انما قطعنا شماله ، اتقطع يمينه قال : فقال لا ، لاتقطع يمينه قد قطعت شماله الحديث (١)

والظاهر ان المراد من قوله : قد قطعت شماله ليس مجرد قطع لشميل باى نحو تحقق حتى تشمل الرواية الصورة الاولى ايضاً بل هو القطع في مقام اجراء الحد مرتبطاً به ومن الواضح ان القطع في الصورة الاولى لا يرتبط باجراء الحد

مسئلة - ٧ سراية الحد ليست مضمونة لاعلى الحاكم ولاعلى الحداد وان اقيم فى حر او برد ، نعم يستحب اقامته فى الصيف فى اطراف النهار ، وفى الشتاء فى وسطه لتوقي شدة الحر والبرد . (١)

بوجه بل هو جاية عمدية مستقلة .

وكيف كان بحيث ان الرواية تامة سداً ودلالة فاللازم الاخذ بها والحكم بالسقوط وان كان مقتضى الاطلاقات خلافه كما عرفت .

(١) و الظاهر انه لاخلاف فى عدم كون السراية مضمونة سواء بلغت حد الموت ام لم تبلغ وقد وردت روايات معترضة دالة على عدم الصناد كصحيفة الحلبي عن ابي عبدالله عليه السلام قال ايما رجل قتل الحد او القصاص فلا دية له الحديث . (١) وصحيفة ابي الصباح الكناي عن ابي عبدالله عليه السلام فى حديث قال سئل عن رجل قتل القصاص له دية ؟ فقال لو كان ذلك لم يقتض من احد وقال من قتل الحد فلا دية له . (٢) وعبرهما من الروايات الدالة على ذلك .

وفى مقابلها رو بيان :

احديهما : رواية الحسن بن صالح الثوري عن ابي عبدالله عليه السلام قال : سمعته يقول من ضرباه حداً من حدود الله فمات فلا دية له علينا ، و من ضرباه حداً من حدود الناس فمات فان ديته علينا . (٣)

ثانيتهما : مرسله الصدوق قال : قال الصادق (ع) من ضرباه حداً من حدود الله فمات فلا دية له علينا ومن ضرباه حداً من حدود الناس فمات فان ديته علينا . (٤)

(١) ثل ابواب قصاص النفس الباب الرابع والعشرون ح - ٩

(٢) ثل ابواب قصاص النفس الباب الرابع والعشرون ح - ١

(٣) ثل ابواب قصاص النفس الباب الرابع والعشرون ح - ٣

(٤) ثل ابواب مقدمات الحدود الباب الثالث ح - ٤

لكن الرواية الاولى ضعيفة باعتبار الحسن بن صالح والثانية وان كانت معتبرة  
لعمام مراراً من اعتبار هذا النحو من الارسال الا انه باعتبار اعراض المشهور والفتوى  
بحلافها لا يبقى مجال للاعتماد عليها .

ثم انه قد تقدم الكلام فى استحباب اقامة الحد فى الصيف فى اطراف النهار  
وفى الشتاء فى وسطه لينتقى من شدة الحر والبرد ولا يطيل بالاعادة .

## القول في اللواحق

مسئلة ١ - لو سرق اثنان نصاباً او اكثر بما لا يبلغ نصيب كل منهما نصاباً فهل يقطع كل واحد منهما او لا يقطع واحد منهما؟ الاشبه الثاني (١).

(١) لاشكال في ثبوت القطع فيما لو سرق اثنان وبلغ نصيب كل واحد منهما نصاباً كما انه لاشكال في عدم ثبوته فيما اذا كان ما اخرج كل واحد منهما مستقلاً غير بالغ حد المصاب انما الاشكال والحلاف فيما اذا اشتركا في الاحراح ولم يبلغ نصيب كل واحد منهما حد المصاب ولكن بلغ المجموع الى المصاب او اكثر فالمحكى عن المعيد والمرضى وبهاية الشيخ وجميع اتباعه وجوب القطع وصح الانتصار والغنية الاجماع عليه .

والمحكى عن الحلاف والمسوط انه اذا بقب ثلاثة فبلغ نصيب كل واحد نصاباً قطعوا وان كان دون ذلك فلا قطع كما عن ابن الجيد وابن ادريس والعلامة بل نسب الى عامة المتأخرين بل عن الحلاف الاجماع عليه .

و البحث في المسئلة تارة من جهة القاعدة واخرى من جهة بعض الروايات الواردة في المسئلة :

اما من الجهة الاولى فرما يقال بانه تصدق سرقة المصاب على مجموعهما المستلزم لسقوط الحد مع ترك قطعهما بعد وجود شرائطه واحدهما دون الاخر ترجيح

بلامرجح فليس الا قطعهما .

وبكى الظاهر خلاف ذلك لعدم وجود شرائط القطع في المقام فان السرقة الموجبة للقطع لمعترف فيها النصاب هو ما لوحظ بالاصافة الى سارق واحد في سرقة واحدة ضرورة انه لامجال لاعتبار النصاب في ازيد من سارق واحد كما انه لامجال لاعتباره في ازيد من سرقة واحدة فاد سرق شخص واحد من شخص آخر مرات متعددة ولم يبلع شيء من المرات حد النصاب لا يثبت حق موجب لقطع بوجه .

والمقام من هذا القيل فانه وان كان يصدق على كل واحد منهما عنوان السارق الا انه لا يصدق عليه انه سرق النصاب والاشتراك في الاحراح لا يوجب تحقق هذا العنوان وازافة سرقة النصاب الى المجموع لا تكفي بعد اعتبار لزوم ملاحظة ذلك بالنسبة الى كل واحد منهما فالقاعدة تغتصى عدم القطع .  
واما من الجهة الثانية فقد ورد في المسئلة روايتان :

احداهما: صحيحة محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام قال قضى امير المؤمنين عليه السلام في نفر نحرروا بغيراً فاكلوه فامتحوا ابهم نحرروا فشهدوا على انفسهم ابهم نحرروه جميعاً لم يحصوا احداً دون احد فقضى عليه السلام ان تقطع ايماهم . (١)  
ثانيتهما: مرسله الشيخ في الخلاف قال : روى اصحابنا انه اذا بلغت السرقة نصاباً واخرجوها باجمعهم وجب عليهم القطع .

والرواية الاولى وان كانت صحيحة كما عرفت الا ان الظاهر ثبوت الاجمال فيها من حيث الدلالة لظهورها في ان مشأ القطع وموجبه هو وقوع النحر من الجميع واستناده اليهم مع ان القطع على تقديره انما هو لاجل سرقة البعير واخراجهم من الحرر ولو سلم كون مراعاة المالك له في الصحراء حرزاً بالاصافة اليه على خلاف ما قويناه في السابق فالقطع مستند الى السرقة من دون فرق بين النحر وعدمه مع ان



مسئلة ٢ - لو سرق ولثم يقدر عليه ثم سرق ثانية فاحد واقبمت عليه النية بهما جميعاً معاً دفعة واحدة او اقربهما جميعاً كذلك قطع بالاولى يده ولثم تقطع بالثانية رجله ، بل لايسعد ان يكون الحكم كذلك لو تمسق الشهود فشهد اثنان بالسرقة الاولى ثم شهد اثنان بالسرقة الثانية قبل قيام الحد ، او اقر مرتين دفعة بالسرقة الاولى ومرتين دفعة اخرى بالسرقة الثانية قبل قيام الحد ، ولو قامت الحجة بالسرقة ثم امسكت حتى اقبح الحد وقطع يمينه ثم قامت الاخرى قطعت رجله . (١)

الرواية طاهرة في استناده الى المحرر والارم ان يقال بكونها قضية في واقعة .  
و لرواية الثانية وان كانت مرملة الا انها موافقة للشهرة المحققة بين القدماء من الاصحاب كما مر ولهذه الجهة يمكن دعوى اجبار صحتها ذلك ومخالفة الشهرة بين المتأخرين لا تندح في الاجبار فتصير المسئلة من هذه الجهة مشكلة و لعله لذا قال المحقق في الشرايع والوقف احوط .

(١) لو سرق مرتين واقبمت عليه لينة بهما معاً دفعة واحدة ففي المسئلة قولان: احدهما: ما هو المقنع والفقير والكافي للحلي وقواعد العلامة من انه يقطع بالاولى .

ثانيهما . ما اختاره المحقق في الشرايع من انه يقطع بالاحيرة .  
والظاهر ان المراد من القطع بالاولى هو قطع اليد اليمنى الثابت في اول مرتبة حد السرقة كما مر ومن القطع بالثانية هو قطع الرجل اليسرى الثابت في المرتبة الثانية من حدها وعليه فائدة الخلاف في المسئلة ظاهرة لرجوعه الى انه هل الارم قطع اليد اليمنى او قطع الرجل اليسرى ولا مجال لاثبات دة اخرى غير هذه الفائدة .  
ولكن قال في الجواهر: وقيل وتظهر فائدة القولين لو عا من حكم بالقطع لاجله مع تعدد المسروق منه ثم نقل عن المسالك افكار هذه الفائدة واجاب عنه

ثم حكى عن كشف اللثام الانتكار بسحو آخر واجاب عنه ايضاً .

ويظهر من ذلك انهم تحيلوا ان محل الخلاف هو قطع خصوص يد اليمنى حاية الامر ان النزاع وقع في ان منشأ هل هو السرقة الاولى او السرقة الثانية فانه على هذا العرص ينبغي البحث في ثمة هذا الخلاف واما على ما ذكرنا فلا تصل النوبة الى هذا البحث .

والتحقيق ان يقال انه قد وردت في هذه المسئلة رواية واحدة فتارة يقال باعتباره من حيث السند وصحتها كما هو الحق فلا يبقى مجال لكثير من المباحث واخرى يقال بصحتها وعدم امكان الاعتماد عليها فاللازم - ح - البحث على طبق القاعدة والانصاف ووقوع الاضطراب في الكلمات سيما ما في الجواهر فانه يستعاد من بعض عباراته انه كانه لم يرد في المسئلة نص ومن بعض احر الاعتماد عليه .

وكيف كان فالرواية الواردة هي ما رواه الكليني عن عدة من اصحابنا عن سهل بن زياد عن علي بن ابراهيم عن ابيه جميعاً عن ابن محبوب عن عبد الرحمن بن الحجاج و(عن) بكير بن اعين عن ابي جعفر عليه السلام في رجل سرق فلم يقدر عليه ثم سرق مرة اخرى ولم يقدر عليه وسرق مرة اخرى فاحد فجاءت البيعة فشهدوا عليه بالسرق الاولى والسرقه الاخيرة فقال تقطع يده بالسرقه الاولى ولا تقطع رجله بالسرقه الاخيرة فقيل له وكيف ذاك ؟ قال لان الشهود شهدوا جميعاً في مقام واحد بالسرقه الاولى والاخيرة قبل ان يقطع بالسرقه الاولى ولوان الشهود شهدوا عليه بالسرقه لاولى ثم امسكوا حتى يقطع ثم شهدوا عليه بالسرقه الاخيرة قطعت رجله اليسرى . (١) والرواية وان كانت محدوشة بملاحظة السند الاول الواقع فيه سهل بن زياد الا انها صحيحة بملاحظة السند الثاني وان وقع فيه ابو علي بن ابراهيم واما من جهة الدلالة فهي صريحة في انه تقطع يده اليمنى بالسرقه الاولى ولا تقطع

رجله اليسرى بالسرقة الثانية ومن الواضح ان القطع انما هو مع شرائطه التى منها مطالبة المروق منه فهذا القطع انما هو كالقطع فى اول مراتب حد السرقة كما انه لا فرق فى عدم قطع الرجل اليسرى بين صورة المطالبة وعدمها بالبحث عن العفو والمطالبة لا يرتبط بالمقام بل يحاط الرواية اصلا .

ثم ان الرواية وان كان موردها صورة مجيء اليه ولكن الظاهر ان المراد هو ثبوت السرقة سواء كانت بالينة او بالافرار كما ان الظاهر بملاحظة جواب الامام <sup>عليه السلام</sup> المشتمل على التعليل وقوله قبل ان يقطع بالسرقة الاولى انه لا يخصص الحكم بما اذا شهد الشهود جميعاً فى مقام واحد بل يشمل ما اذا شهد اثنان بالسرقة الاولى ثم شهد آخران بالسرقة الثانية قبل قيام الحد ونحقق القطع بالاولى وكذلك اذا كان هناك اقراران الحكم فى الجميع هو القطع بالاولى دون الثانية .

كما ان ذيل الرواية صريح فى التعدد فى القرع الاخير المذكور فى النص وبالحملة بعد ملاحظة الرواية والاستناد اليها لا يلقى مجال للاشكال فى جميع ما يفيد فى المتن هذا كله بالنسبة الى الرواية .

واما مع قطع النظر عنها فيبقى السؤال عن انه لم جعل الخلاف فى انه هل يقطع انما هو بسبب السرقة الاولى او الثانية فلم لا يكون الحكم هو قطع اليد والرجل معاً بسبب كلتا المرقبتين عاية الامر بتقديم قطع اليد على الرجل فى مقام الاجراء والعمل ودعوى ان الحكم هو عدم تعدد الحد بسبب تعدد السرقة مع عدم التخلل مدفوعة بان مستند هذا الحكم هو هذه الرواية لاشيء آخر والروايات الدالة على عدم الانتقال الى شيء من المراتب المتأخرة ما لم يتحلل حد المرقبة المتقدمة لادالة لها على انه اذا ثبتت السرقة المتعددة دفعة واحدة لا يكون فيها الاحد واحد .

فعدة الدليل هى الرواية الا ان يقال بثبوت الاجماع مع قطع النظر عنها على عدم التعدد مع عدم التحلل .

مسئلة ٣ - لو اقيمت البيعة عند الحاكم او اقر بالسرقة عنده او علم ذلك لم يقطع حتى يطالبه المرووق منه فلو لم يرفعه الى الحاكم لم يقطع ولو عما عه قبل الرفع سقط الحد ، وكذا لو وهبه المال قبل الرفع ، ولو دفعه اليه لم يسقط الحد ، وكذا لو وهبه بعد الرفع ، ولو سرق مالا فملكه بشراء ونحوه قبل الرفع الى الحاكم وثبوتة سقط الحد ، ولو كان ذلك بعده لم يسقط . (١)

وكيف كان فمقتضى التحقيق هو لزوم الاخذ بالرواية والفنوى على طبقها ومقتضاه ما ايد في المنى كما عرفت .  
(١) في هذه المسئلة فروع :

الاول : ماذا لم يطالب المرووق به ولم يرفع الى الحاكم اصلا لكن قامت البيعة الحسبية عند الحاكم - بقاء على اعتبارها وقولها - او اقر السارق نفسه عنده بالسرقة مرتين او تحقق العلم للحاكم بذلك من القرائن والشوهد فالمشهور انه لا يقطع بذالسارق في هذه الصورة واستدلوا بذلك بصحيفة الحسين بن خالد عن ابي عبدالله عليه السلام قال سمعته يقول : الواجب على الامام اذا نظر الى رجل يرني او يشرب الخمر ان يقيم عليه الحد ، ولا يحتج الى بيعة مع نظره لانه امين الله في خلقه ، واذا نظر الى رجل يسرق ان يزره ويهاه ويمضى ويدعه قلت وكيف ذلك قال لان الحق اذا كان لله فالواجب على الامام اقامته واذا كان للناس فهو للناس (١) . وربما يقال بانها معارضة بصحيفة الفصيل قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول الى ان قل : فقال له بعض اصحابنا : يا ابا عبد الله عليه السلام هذه الحدود التي اذا اقر بها عند الامام مرة واحدة على نفسه اقيم عليه الحد فيها فقال . اذا اقر على نفسه عند الامام بسرقة قطعه فهذا من حقوق الله واذا اقر على نفسه انه شرب خمرأ حده فهذا من حقوق

الله الحديث . (١) والترجيح معها لموافقتها للكتاب والسنة الدالين على قطع يد السارق ولم يثبت تقييد ذلك بمطالبة المسروق منه .

ولكن الطاهران الترجيح مع صحة ابن حنبل لموافقتها للشهرة من حيث الفتوى ومخالفة صحة لفصل للمشهور من جهات عديدة التي مهاكمية الاقرار الواحد في اثبات العرق ومها ثبوت الجلد مع الرجم في الرد المقرون بالاحصان وقد ثبت في محله ان الشهرة من حيث الفتوى اول المرجحات .

الثاني : ما لو غنى المسروق منه عن القطع او وهبه المال لمسروق وقد فصل بهما في المتن بين صورة قبل الرفع الى الحاكم وبعد الرفع اليه بسقوط القطع في الصورة الاولى وعدمه في الثانية وقد روي وجدان الخلاف فيه في الجوهر .

ويدل عليه موثقة سماعة بن مهران عن ابي عبد الله عليه السلام قال : من احدث سارقاً فعفا عنه فذلك له . فاذا رفع الى الامام قطعه وب قال الذي سرق له ما هبه له لم يدعه الى الامام حتى يقطعه اذا رفعه اليه ، وانما ائتمه قبل ان يرفع الى الامام ، وذلك قول الله عز وجل : « والحدطين لحدود الله » فاذا انتهى الحد الى الامام فليس لاحد ان يتركه (٢) .

وصححه لحظي عن ابي عبد الله عليه السلام قال : سئلته عن الرجل يأخذ اللص يرفعه ويتركه ؟ فقال لا صفوان بن امية كان مصطحباً في المسجد الحرام فوضع رداءه وحرح بهريق الماء فوجد رداءه قد سرق حين رجع اليه فقال : من ذهب بردائي؟ فذهب يطلعه فاحد صاحبه ورفعه الى السي قال السي عليه السلام اقطعوا يده ، فقال الرجل تقطع يده من اجل ردائي يا رسول الله قال نعم قال : فاناهه له فقال رسول الله عليه السلام فها كان هذا قل ان ترفعه الي . قلت فالامام يمسكته اذا رفع اليه ؟ قال نعم ،

(١) تل ابواب مقدمات الحدود الباب الثاني والثلاثون ح - ١

(٢) تل ابواب مقدمات الحدود الباب السابع عشر ح - ٢

قال : وسئلته عن الموقوف ان ينهى الى الامام فقال : حسن . (١) ورواه الكليني  
ايضاً بسند آخر صحيح عن الحسين بن ابي العلاء .

ودلالة الرواية على السقوط اذا كانت الهبة او العفو قبل الرفع الى الامام الذي  
يكون المقصود منه هو الحاكم لاحصوص الامام المعصوم عليه السلام واصحة آلايه ربما  
يشكل الاستدلال بهامس احل ظهورها في تحقق السرقة وان لم يكن المال في حذر  
وقد تعرضنا لهذه الجهة في شرح المسئلة السابقة من مسائل ما يعتبر في المسروق  
فراجع .

وصحيحة صريخ التي رواها الكليني بسندين احدهما صحيح عن ابي جعفر  
عليه السلام قال : لا يعمى عن الحدود التي لله دون الامام فاما ما كان من حق الناس في حد  
فلا بأس بان يفا عنه دون الامام (٢) وقوله فاما ما كان من حق الناس ... اما ان يكون  
في مقام ثبوت العفو لغير الامام في الجملة كما هو الظاهر فلا ينافي في الاحتصاص في  
المقام بصورة قبل الرفع واما ان يكون مطلقاً فاللازم تقييد اطلاقه بسبب مثل الروايات  
المتقدمة ولحكم بالاحتصاص بهذه الصورة .

ورواية السكوي عن ابي عبدالله عليه السلام قال : قل امير المؤمنين عليه السلام لا يشفعن  
احد في حد اذا بلغ الامام فانه لا يملكه ، واضع فيما لم يبلغ الامام اذا رأيت لندم  
الحديث (٣) وفي رواية الشيخ : اذا رأيت الدم .

الثالث : ما لو ملك السارق المال المسروق بشراء وصلى ونحوهما وقد فصل  
فيه في المتن ايضاً بالتفصيل المتقدم في الفرع الثاني والظاهر ان المستند فيه ما دل  
من النصوص لمقدمة على التفصيل في الهبة وانها تسقط القطع اذا كانت قبل الرفع

(١) تن ابواب مقدمات الحدود الباب السابع عشر ح - ٢

(٢) تن ابواب مقدمات الحدود الباب الثامن عشر ح - ١

(٣) تن ابواب مقدمات الحدود الباب العشرون ح - ٤

مسئلة ٢ - لو اخرج السارق المال من حرزه ثم اعاده اليه فان وقع تحت يد المالك ولو في جملة امواله لم يقطع، ولو ارجعه الى حرزه ولم يقع تحت يده كما لو تلف قبل وقوعه تحت يده فهل يقطع بذلك، الا انه ذلك وان لا يخلو من اشكال (١)

الى الحاكم فان المتفاهم منها عند العرف خروج المال من ملك المروق منه ودخوله في ملك السارق واما كون ذلك بنحو الهبة والمجانة فلا يكاد يفهم منها الخصوصية وان شئت قلت انه مع انتقال المال الى السارق لا يبقى للمروق منه خصوصية بها يستحق المراجعة الى الحاكم والرفع اليه لعدم الفرق بينه وبين غيره - حيثئذ - من جهة الاضافة الى المال اصلا ومجرد كون وقوع السرقة في حال كان المالك للمال هو المروق منه لا يقتضي بقاء الخصوصية ولو بعد النقل والانتقال . وبالجمله فالظاهر انه لا فرق بين الهبة وبين غيرها من وجوه التملك ولا يستفيد العرف خصوصية كما لا يخفى .

(١) لو اخرج السارق المال من حرزه وتحققت السرقة بشرائطها ولكن بعد ذلك بد له ان يعيده الى الحرز الذي كان فيه فاعاده اليه فقيه صورتهان :  
الاولى : ما اذا وقع المال بعد الاعادة تحت يد المالك ولم يعرض له التلف قبل الوصول اليه بل وقع تحت يده ولو في جملة امواله والمحمكى عن الشيخ - رحمه - في المبسوط والحلاف عدم سقوط الحد لحصول السبب التام للقطع وهو اخراج النصاب .

ولكن الظاهر بملاحظة ما عرفت في المسائل السابقة ان السرقة الموجبة للقطع هي السرقة المشروطة بمطالبة المروق منه لان المستعاد من الحكم بعدم ثبوت الحد فيما اذا لم يطالب اصلا او اذا لم يبق له محل للمطالبة كما اذا وهبه او باعه منه او نقل اليه بغير الهبة والبيع انه ليس مطلق السرقة موجبا لثرب حد القطع بل السرقة مع

المطالبة ومن المعلوم انه لامجال للمطالبة في هذه الصورة بعد الاعادة ووقوع المال تحت يد المالك .

والعجب من الشيخ - قده - انه مع حكمه يسقوط القطع في مورد الية والبيع واشباههما كيف اتفق في المقام بعدم السقوط وان حمل عبارته في محكي الكتابين على الصورة الثابتة وهي ما تولى المال بعد الرّد الى الحرز قبل الوصول الى المالك ولكن انظر انه لا شاهد على هذا الحمل وان كلامه مطلق يشمل كتا الصورتين ولا بأس بنقل عبارة المبسوط قال : **« وان مقاماً فدخل احدهما فاحذ نصيباً فخرجه بيده الى رقيقه واحده رقيقه ولم يحرح هو من الحرز كان القطع على الداخل دون الخارج ، وهكذا اذا رمى به من داخل فاحده رقيقه من خارج ، وهكذا لو اخرج يده الى خارج الحرز والسرقه فيها ثم رده الى الحرز فلفظ في هذه المسائل الثلاث على الداخل دون الخارج وقال قوم : لا قطع على واحد منهما والاول اصح »** وكيف كان فلا يفي الاشكال في عدم ثبوت القطع في هذه الصورة .

**الصورة الثانية :** ماذا اعاده السارق الى الحرز لكن لم يقع تحت يد المالك بل تلف في الحرز قبل الوصول الى المالك وقد استشكل في الحكم بالقطع فيها في المتن بعد ان جعله الاشبه .

ولعل مشأ الاشكال ما ذكره صاحب الجواهر من انه قد يقال بعدم القطع وان تلف في الحرز بعد العود لنشك في ثبوت القطع بمثل السرقه المزبورة وكونه في صانعه لا يقتضي القطع كالذي لم يخرج من الحرز .

**أقول :** تارة يقال بان السرقه بمجرد ما يترتب عليها القطع ويكون الرّد الى الحرز والوقوع تحت يد المالك مسقطاً للقطع التابت بنفس السرقه وفي هذه الصورة حيث لم يقع المال تحت المالك بل غايه الامر وقوعه في الحرز ثانياً نشك في سقوط القطع وعدمه ، واخرى يقال بان السرقه الموجبة للقطع هي ما كانت متعقبه



مسئلة ٥- لو هتك الحرر جماعة فاحرق المال مه احدثهم فالقطع عليه خاصة ، ولو قر به احدثهم من الباب واحرقه الا حرق الحرز فالقطع على المخرج له ، ولو وضعه الداخل في وسط السقب واحرقه الا حرق الخارج فالظاهر ان القطع على الداخل ، ولكن لو وضعه بين الباب والى هو حرز للميت بحيث لم يكن الموضوع داخلا ولا خارجا عرفا فالظاهر عدم القطع على واحد منهما ، نعم لو وضعه بسحو كان نصفه في الخارج ونصفه في الداخل

بمطالبة المسروق مه المال والرجوع الى الحاكم لاجله وبعد المطالبة بترتب على السرقة القطع .

فى الفرص الاول يكون مقتضى استصحاب بقاء حكم السرقة ثبوت القطع مع الشك فى السقوط ولا مجال للحكم بالعدم استنادا الى الشك وفى الفرص الثانى يكون مقتضى بقاء محل المطالبة للمسروق مه ثبوت القطع ايضاً والوجه فى بقاء محل المطالبة عدم وصول المال الى المالك وعدم وقوعه تحت يده ومجرد وقوعه فى الحرز ثانياً لا يكفى فى رفع الضمان الثابت بمثل قوله على اليد ما حدثت حتى تؤدى وما افاده صاحب المواهر - قدس سره - من ان كونه فى ضمانه لا يقتضى القطع مما لا يتم لان كونه فى ضمانه لا يقتضى بمجرد القطع بل يوجب تحقق محل المطالبة التى يكون تعقب السرقة بها موجبا للقطع وبعبارة اخرى كونه فى ضمانه يوجب امكان تحقق شرط السرقة الموجبة للقطع والتشبيه بما اذا لم يحرقه السارق من الحرز غير صحيح بعد كون صورة عدم الاحراق مما لا ينطبق عليه عنوان السرقة لاعتبار الانخراج من الحرز فيه .

وبالحملة الموجب للقطع هو السرقة مع ثبوت الضمان الموجب لامكان تحقق المطالبة والرجوع الى الحاكم لاجله فالظاهر - حيثئذ - هو ثبوت القطع فى هذه الصورة من دون اشكال .

فان بلغ كل من الصنفين المصاب يقطع كل منهما ، وان بلغ الخارج المصاب يقطع الداخل ، وان بلغ الداخل ذلك يقطع الخارج (١)

(١) في هذه المسئلة فروع :

الاول : مالو اشترك جماعة في هتك الحرز بحيث كان الهتك مستنداً الى جميعهم ولكن كان المخرج للمال من داخل الحرز الى خارجه واحداً منهم فقط دون البقية والظاهر - كما في المتن وغيره - ثبوت القطع على المخرج خاصة وعدم ثبوته على غيره وان كان شريكاً معه في هتك الحرز لما عرفت من انه يعتبر في السرقة الموجبة للقطع تحقق الهتك والاخراج معاً وهذا المعنى موجود في خصوص المخرج في المقام ودعوى انه لم يكن مستقلاً في الهتك ومنفرداً به بل كان شريكاً مع غيره من افراد الجماعة مدفوعة بعدم اعتبار الاستقلال في الهتك ولذا لو اشترك جماعة في الهتك والاخراج معاً كان القطع على جميعهم .

واما عدم ثبوت القطع في المقام على غير المخرج فالوجه فيه واصح لعدم تحقق الاخراج منه اصلاً ومه يظهر بطلان ما عن ابي حنيفة من توريع السرقة عليهم فان اصاب كل منهم قدر النصاب قطعهم .

الثاني : مالو تربه احدهم من الباب واخرجه الاخر من الحرز والحكم فيه ثبوت القطع على المخرج دون المقرب لعدم تحقق الشرطين الا في الاول والتقريب من الباب انما هو كالتقل في داخل الحرز من بيت الى بيت آخرو من محل الى آخر خلافاً لما حكى عن ابي حنيفة ايضاً من انه لا يقطع على واحد منهما لعدم صدق الاخراج من الحرز على كل منهما وهو في غاية الفساد لوضوح صدقه على المخرج كما هو المفروض في الفرع .

الثالث : مالو وضعه الداخل في وسط النقب واخرجه الاخر الخارج واستظهر في المتن ان القطع على الداخل لكن في مقابلة اقوال ثلاثة بل يظهر من الحل في السرائر اختصاص الحكم في هذا الفرع بتلك الاقوال وان ما في المتن مما لم

يقال به احد ولا بأس بنقل عبارة السرائر لتظهر تلك الاقوال ووجوهها قال :  
 « قال شيخنا ابو جعفر في مبسوطه وقلده ابن البراج في جواهر فقهه : اذا  
 نقبا معاً و دخل احدهما فوضع السرقة في بعض النقب فاحدهما الخارج قل قوم :  
 لا قطع على واحد منهما وقال آخرون عليهما القطع لانهما اشتركا في النقب والاحراج  
 معاً فكانا كالواحد المنفرد بذلك بدليل انهما لو نقبا معاً ودخلا واخرجا معاً كان  
 عليهما الحد كالواحد ، ولانا لو قلنا ان لا قطع كان ذريعة الى سقوط القطع بالسرقة  
 لانه لا انسان الاشارك غيره فسرق هكذا ولا قطع .

والاول اصح لان كل واحد منهما لم يخرج من كمال الحرز فهو كما لو  
 وضعه الداخل في بعض النقب فاجتاز مجتاز فحده من النقب فانه لا قطع على واحد  
 منهما هذا آخر كلام شيخنا في مبسوطه قال محمد بن ادريس مصنف هذا الكتاب :  
 الذي يقتضيه اصول مذهبا ان القطع على الاحد الخارج لانه نقب وهتك الحرز  
 واخرج المال منه ولقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وهذا سارق فمن  
 اسقط القطع عنه فقد اسقط حداً من حدود الله بغير دليل بل بالقياس والاستحسان وهذا  
 من تخريجات المحققين وقياساتهم على المجتاز .

وايضاً لو كنا عالمين بالقياس ما لزمنا هذا لان المجتاز ما هتك وما نقب فكيف  
 يقاس الناقص عليه وايضاً فلا يحلو الداخل من انه اخرج المال من الحرز اولم يخرج  
 فان كان اخرج فيجب عليه القطع ولا احد يقول بذلك فما بقي الا انه لم يخرج من  
 الحرز واخرجه الخارج من الحرز الهاتك له فيجب عليه القطع لانه نقب واخرج  
 المال من الحرز ولا ينبغي ان تعطل الحدود بحسن العبارات وتزويقاتها ونقلها وتزويقاتها  
 وهو قولهم ما اخرج من كمال الحرز اى شئ هذه المعاملة المعصلة بل الحق ان  
 يقال اخرج من الحرز او من غير الحرز ولأعبارة عند التحقيق سوى ذلك و ما لنا  
 حاجة الى المعالطات بعبارات كمال الحرز .

و يظهر من المحقق في الشرايع الميل الى ما احتاره في المسوط كما انه يظهر من الجواهر حاكياً عن كشف الثم وجود القائل على طق المتى والظهر ان مستنده كون النقب خارجاً عن الحرز وان كان في تحته فضلاً عما لو كان خارجاً عنه فاذا فرض كون النقب خارجاً فاللارم الحكم بثبوت القطع على لداحل لصدق عيون المحرّج عليه خاصة و اما المحارح فقد اخرج من خارج الحرز و لامجال لثبوت القطع عليه فهو كما لو نقل المال المحرّج من الحرز من مكان الى مكان آخر . و مما ذكرنا يظهر ان الامر الذي ينبغي ان يقع محل النزاع في هذا الفرع هو كون النقب داحلاً في الحرز او خارجاً عنه او يشك في حروجه و دخوله فعلى الاول يكون القطع على المحارح دون الداحل و على الثاني يكون بالعكس و على الثالث لا قطع على واحد منهما للشك في تحقق الشرط بالنسبة الى كليهما ولا يبعد دعوى حروجه عن الحرز غالباً وان كان يمكن دخوله فيه احياناً وعليه فلا يبقى مجال للحكم بالحقو الكلى بل لابد من الفرق بين الموارد .

واما ما يوجد في كلمات بعض الاعلام من الفقهاء العظام من ابتناء المسئلة على امتناع وقوع المقدور الواحد من التقادير وجواره او مريماً يقل في مقام الجواب عن ذلك بان الحروح من الحرز آتى وهو نهاية الحركة فلا فرق بين صورتي الامتناع والامكان فالظاهر ان مثلهما مما لا يرتبط بمثل هذا البحث المستنى على تحقق عنوان الحرز هرقاً وعدمه كما لا يخفى .

الرابع : ما لو وضعه الداخل بين الباب الذي هو حرز للبست بان شتر كان في هناك الحرز وفتح الباب ولكن دخل احدهما ووضع في المكان المرپور وبه صورتان :

الاولى : ما لو لم يكن الموضوع بين الباب خارجاً عن الحرز بحسب نظر العرف ولا خلافه كذلك والحكم فيه انه لا قطع على واحد منهما لعدم احراز صدق

مسئلة ٦ - لو أخرج النصاب دفعات متعددة فإن عدت سرقة واحدة كما لو كان شيئاً ثقيلاً ذو أجزاء فأخرج جرة فجرة بالأفصل طويلاً يخرج عن اسم الدفعة عرفاً يقطع ، وأما لو سرق جرة منه في ليلة وجرة منه في ليلة أخرى فصار المجموع نصاباً فلا يقطع ، ولو سرق نصف النصاب من حرر ونصفه من حرر أحرر فالأحوط لو لم يكن الأقوى عدم القطع . (١)

لأخراج من الحرز على عمل واحد مهما كما هو المبرور ودعوى أن الحكم بعدم القطع في مثله طريق إلى افتتاح باب السرقة كما عرفت في بعض الكلمات مدفوعة بعدم انحصار حكم السرقة بالقطع بل هي موصوفة للحكم التكليفي والحكم الوضعي وليس شيء منهما مشروطاً بشرائط السرقة المعنوية في القطع مصافاً إلى ثبوت التعرير مع انتهاء القطع .

الثانية : ما كان الموضوع بين الباب محتلاً بحسب نظر العرف بمعنى أنه يرى العرف بعضه داخلاً في الحرز وبعضه خارجاً عنه والحكم فيه أنه إن كان كل من البعضين بمقدار النصاب فالقطع عليهما معاً عاباً الأمر أن الداخل يقطع لأخراج البعض الخارج عن الحرز والخارج يقطع لأخراج البعض الداخل في الحرز ، وإن كان البعض الخارج بمقدار النصاب فالقطع على الداخل لأنه أخرج من الحرز وإن كان البعض الداخل بمقدار النصاب فالقطع على الخارج لانحصار إخراج هذا البعض به كما أنه لو لم يكن شيء من البعضين كذلك لاقطع على واحد منهما أصلاً وإن بلغ المجموع النصاب .

(١) لأشكال ولا خلاف في ثبوت القطع فيما لو أخرج النصاب دفعة واحدة كما مر ولا ينبغي الأشكال في أنه لو أخرج النصاب دفعات متعددة ولكن عد المجموع سرقة واحدة كما في المثال المذكور في المتن يجب أن يقطع ولا يلزم بلوغ كل واحدة من الدفعات حد النصاب وإن حكى احتماله عن بعض .

أما الأشكال والخلاف فيما لو لم يعد المجموع سرقة واحدة بل كان كل دفعة

سرقة مستقلة في انه هل يشر في الحكم بالقطع بلوغ كل دفعة نصاباً او انه اذا بلغ المجموع المصاب يقطع وان لم يبلغ المصاب شيء من الدفعات مستقلة فيه وجهان بل قولان وجعل المحقق في الشرايع الثاني اصح وفقاً للمحكي عن المبسوط والسرائر وجواهر ابن البراق واستدل عليه المحقق بقوله . لانه اخرج نصاباً ، واشترط المرة في الاحراح غير معلوم .

ومرجع استدلاله الى انه لم يقم في مقابل اطلاق آية السرقة لا دليل اعتبار النصاب الحاكم بانه اذا لم تبلغ السرقة ذلك المقدار لا يكون في مورده قطع واما كون النصاب معتبراً في كل مرة خصوصاً مع قصر الرمان وعدم طول له فلم يقم عليه دليل واللازم -ح- الاحد باطلاق مثل الآية والحكم بثبوت القطع .

والجواب عنه ان دليل اعتبار المصاب انما يدل على اعتباره في مهية السرقة الموجبة للقطع ومقتضاه ان كل واحد من افراد السرقة ومصاديقها اذا بلغ ذلك المقدار يترتب عليه حكم القطع ومن المعلوم ان كل واحدة من السرقتين في مروض المقام لا يبلغ ذلك المقدار ومجموع السرقتين ليس من مصاديق السرقة بحيث كان في البين ثلاث سرقات فما هو فرد من تلك المهية لا يكون واجداً للامر المعنير فيها بما انها موجبة للقطع وما يكون واجداً له وهو المجموع لا يكون من افراد السرقة وعليه فلا مجال للاحد باطلاق مثل الآية للشك في التقييد بالمرة والدفعه كما لا يخفى .

ويدل على ما ذكرنا وصوح انه مع تعدد السارق وعدم بلوغ سرقة كل منهما حد المصاب وبلوغ المجموع ذلك الحد لا يكون هناك قطع فمع تعدد السرقة من سارق واحد ايضاً كذلك لعدم الفرق عايه الامر ان الملاك في التعدد هناك تعدد السارق وهنا تعدد السرقة وهذا لا يوجب الفرق .

ثم انه مما ذكرنا يظهر حكم الفرع الاحير المذكور في المتن فانه مع التعدد الناشئ من تعدد الحرز لا وجه للقطع نعم لو كانا في حكم الواحد كما اذا شملهما

مسئلة ٧ - لو دخل الحرز فاحد النصاب وقيل الاخراج منه اخذ ثم يقطع ولو احدث في الشيء الذي قدر النصاب داخل الحرز ما اخرجته عن النصاب ثم اخرجته ثم يقطع ، كما لو دبح الشاة او حرق الثوب داخل الحرز . (١)

ثالث كما اذا سرق من بيني في دار او سرق الدرهم من الصدوق وفرشاً من بيت مثلاً فالطاعرانه سرقة واحدة بطر العرف بخلاف ما اذا لم يشملهم ثالث كما لا يحصى (١) اما عدم القطع في العرص الاول ولان المعترض في السرقة الموجبة للقطع مضاعفاً الى هتك الحرز اخراج المال من الحرز ونقله الى خارجة باى طريق ولو كان بسحو الرمي لا مجرد اخذ مقدار للنصاب في الحرز وان لم يتحقق الاخراج وعدم القطع انما هو مقتضى القاعدة من غير حاجة في الحكم به الى دليل آخر ولكن يؤيده روايتان :

احدهما ، رواية السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام قال : قال امير المؤمنين عليه السلام في السارق اذا اخذ وقد احدث المتاع وهو في البيت لم يحرق بعد ، قال : ليس عليه القطع حتى يخرج به من الدار (١) .

ثانيهما ، رواية اسحق بن عمار عن جعفر عن ابيه ان علياً عليه السلام كان يقول : لا قطع على السارق حتى يحرق بالسرقة من البيت ويكون فيها ما يجب فيه القطع (٢) واما عدم القطع في العرص الذي فله لم يحرق مقدار النصاب من داخل الحرز وثبوت لصمان له من جهة الخرق والدبح الموجبة لنقصان القيمة كما هو المعروف امر لا يرتبط بعنوان السرقة الذي يعتبر فيه اخراج مقدار النصاب لا كون المال بهذا المقدار حين الاحذ وان نقص عنه حين الاخراج .

نعم لو كان نقصان القيمة بعد الاخراج سواء كان قبل المراقبة او بعدها

(١) ثل ابواب حد السرقة الباب الثامن ح - ٢

(٢) ثل ابواب حد السرقة الباب الثامن ح - ٣

مسئلة بـ لو ابتلع النصاب داخل الحرز فان استهلك في الجوف كالطعام لم يقطع، وان لم يستهلك لكن تعذر اخراجه فلا قطع ولا سرقة، ولو لم يتعدر اخراجه من الجوف ولو بالظر الى عادته فخرج وهو في جوفه ففي القطع وعدمه وجهان اشبههما القطع اذا كان السلع للسرقة بهذا النحو والافلا قطع (١)

فلا يسفى لاشكال في ثبوت القطع لتحقق الشرط خلافاً لبعض اهل الخلاف في بعض الصور .

(١) لو دخل الحرز وابتلع فيه ما قدره نصاب فيه صور :

الاولى : ما اذا استهلك ما ابتلعه في الجوف ولم يكن عبد العرف باقياً بوجهه كالطعام الذي اكله داخل الحرز والحكم فيه انه لا يقطع لعدم اخراج مقدار النصاب من الحرز بعد فرض الاستهلاك بل عدم اخراج مال اصلاً على هذا العرص فلا وجه للحكم بالقطع الثانية : ما اذا لم يستهلك كما اذا ابتلع لؤلؤة او ديناراً او شبههما ولكن تعذر اخراجه عادة وبالظر الى عادة هذا الشخص بالحكم فيه ايضاً عدم القطع لان تعذر الاخراج يصيره بمنزلة المالك فلم يتحقق اخراج المال من الحرز .

الثالثة : الصورة الثانية ولكن لم يتعدر اخراجه ولو بالظر الى عادته كما اذا كانت عادته في مثل هذه الموارد الاخراج بسبب الاستفراغ او الحروح من محل المائط او اشباههما من طرق الاخراج وقد حكم فيها في المتن بانه اذا كان العرص من البلع وعابته تحقق السرقة بهذا النحو يكون الاشبه فيه القطع ووجهه تحقق شرائط السرقة وصدق الاخراج من الحرز مع عدم تعذر الاخراج من الجوف ولو بالنسبة الى هذا الشخص واذا لم يكن العرص ذلك فلا قطع والظاهر انه لامجال للحكم بعدم القطع في هذا العرص بنحو الاطلاق لانه نارة يكون عرضه السرقة بنحو آخر واخرى لا يكون عرضه السرقة اصلاً ففي الاول الحكم هو القطع لان عرضه قد تعلق بسرقة اللؤلؤة والكيفيات لادخل لها في رفع حكم السرقة وفي الثاني يكون الحكم هو عدم القطع لان الاخراج من الحرز في هذا العرص لا يكون اختيارياً بوجه فتدبر .



## الفصل السادس في حد المحارب

مسئلة ١ - المحارب هو كل من جرد سلاحه اوجهه لاخافة الناس و ارادة الافاد في الارض في بركان او في بحر في مصر او غيره ، ليلا او نهارا ، ولا يشترط كونه من اهل الرية مع تحقق ما ذكره ويستوى فيه الذكر والانثى ، وفي ثبوته للتجرد سلاحه بالقصد المزبور مع كونه صعبا لا يتحقق من احافته خوف لاحد اشكال بل مع نعم لو كان صعبا لكن لا يجد لا يتحقق الخوف من احافته بل يتحقق في بعض الاحيان والاشخاص فالظاهر كونه داخلا فيه . (١)

(١) الطاهران عنوان المحارب في كلمات الفقهاء - رضوان الله تعالى عليهم - اقتبس من قول الله تبارك وتعالى : « وما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينعوا من الارض ذلك لهم حزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم فاعلموا ان الله غفور رحيم » . (١)

والطاهران لاحكام الاربعة المذكورة في الآية الشريفة انما تترتب على المحارب لاجل كونه يسعى في الارض فسادا بمعنى ان المحارب بما انه من مصاديق المقصد

---

(١) سورة المائدة آية ٣٣ و ٣٤

في الأرض ومن أفرادها يترتب عليه هذه الأحكام وعليه فيستفاد من الآية حكم المفسد في الأرض بما أنه مفسد ودعوى أن طاهر الآية ترتب الأحكام المذكورة فيها على العنوانين وهما عنوان المحارب وعنوان الساعي في الأرض فساداً مدفوعة بأنه على هذا التقدير كان الالزام تكرار كلمة «الدين» أن تدل على ثبوت هرتين ووجود عنوانين ، كما أن دعوى أن طاهر الآية ترتب الأحكام على المحارب إذا كان منصفاً بالفساد بحيث كان المحارب على قسمين قسم منصف عنوان الفساد وقسم غير منصف فلا تدل الآية على ترتب الأحكام على نفس عنوان المحارب مطلقاً مدفوعة بأن قوله : ويسعون في الأرض فساداً بيان لمكانة تلك الأحكام ووجه ثبوتها ومرجعها إلى أن المحارب لأجل كونه يسعى في الأرض فساداً يكون موضوعاً لها والشاهد لما ذكرنا امران :

أحدهما: تفيد الإحاطة الواقعة في تعريف المحاربة بما إذا كان على وجه يتحقق به صدق إرادة الفساد في الأرض كما في لمتن وفي الجواهر فيظهر من ذلك أنه لا يمكن التمييز بين المحاربة وبين الفساد من ناحية المحاربة دون الفساد .

ثانيهما: قوله تعالى قبل هذه الآية : «من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً إلى آخر الآية . (١) لدلالته على أن القتل المشروع إنما هو في مورد القصاص و هو مورد الفساد في الأرض فيدل على عدم كون المحارب منعكاً عن إرادة الفساد فيها كما أنه يستفاد منه أن العاوين الموجبة للقتل كالرنا المقرون بالأحصان والرنا بالمحارم واللواط مع الإيقاب بل العاوين التي يكون القتل فيها في المرتبة الثالثة أو الرابعة كلها من مصاديق الفساد في الأرض لحكمه بالحصار للقتل المشروع في غير القصاص بما إذا كان مطبقاً عليه عنوان الفساد في الأرض والوجه فيه واضح فإنه إذا كان مجرد تحريد السلاح لإحاطة الناس فساداً فلم لا يكون

الربنا المذكور واللواط وامثالهما كذلك .

ومما ذكرنا يظهر امران :

احدهما : ان تعين القتل في الموارد المذكورة وعدم تعينه في مورد الافساد بناء على دلالة الآية على كون تلك الاحكام الاربعة بسحو التحير دون الترتيب كما سيأتي البحث عنه انشاء الله تعالى انما هو لاجل كون تلك الموارد من المراتب الكاملة لعنوان الافساد ولامانع من كون الحكم في المرتبة الكاملة حصوص واحد من تلك الاحكام وهي المرتبة الشديدة منها كما لا يخفى .

ثانئهما : ان عدم تعرض الفقهاء - رض - لعنوان الافساد في لارص في رديف العاوين الموجبة للحد الذي هو القتل انما هو لاجل كون تلك العاوين من مصدق الافساد ولا وجه - ح - لذكره بعنوان مستقل هذا مضافاً الى ان البحث في عنوان المحارب انما هو في الحقيقة بحث عن عنوان الافساد لما عرفت من كون ارادة الافساد ماحوداً في معنى المحارب وفي الحقيقة يكون البحث في احكام المحارب بحثاً عن احكام المفسد فتدبر .

إذا عرفت ما ذكرنا فلنتكلم في معنى المحارب بقول :

ان السلاح المأخوذ في التعريف هل هو مختص بالحديد كالسيف ونحوه من الآلات الحديدية المعدة للقتل المتنوعة في رماها هذا بل الظاهر على هذا التقدير الشمول لمثل لرمح والسكين كما في بعض الروايات .

او ان المراد به كل ما يقاقل به وان لم يكن من حديد كالعصا والحجر وغيرهما بل في محكي الروضة الاكتفاء في المحاربة بالاحد بالقوة وان لم يكن عصا وحجر، حكى في كشف اللثام عن الاكثر الوجه الثاني وعن ابي حنيفة اشتراط شهر السلاح من الحديد وقل يظهر احتماله من التحرير .

ويدل على العموم رواية السكوني عن جعفر عن ابيه عن علي - عليه السلام - في

رجل اقل بنار فاشعلها في درقوم فاحترقت واحترق متاعهم انه يغرم قيمة الداروما فيها ثم يقتل . (١) بقاء على كون القتل انما هو لاجل كونه محارباً لا للموان آخر نعم في رواية جابر عن ابي جعفر - (ع) - ما يمكن استفادة الخلاف منه حيث قال - ع - ثم اشار يحدبده في مصر قطعت يده، ومن صرب بها قتل . (٢) ولكنها لا يستفاد منها الانحصار والظاهر هو الوجه الثاني وان كان التميمي للاخذ بالقوة محل اشكال .

ثم ان المراد من الناس الذي اصبحت اليه الاحافة هل هو جماعة منهم او يشمل الواحد ايضاً فلو جرد سلاحه واحاف واحداً قصد الفساد في الارض يكون محارباً فيه وجهان والظاهر هو الوجه الثاني تبعاً لصاحب الجواهر - قدس - لعدم الفرق بينه وبين الجماعة .

كما ان المراد من الناس هل هو خصوص المسلمين كما في محكي كشف الشتم او كل من تحرم احافته في الشريعة ولو كان من اهل الدمة ؟ الظاهر هو الوجه الثاني ايضاً لعدم الدليل على الاحتصاص بالمسلمين خصوصاً بعد عدم التعرض له في كلام غيره .

واما الاخافة فيعتبر فيها امران :

احدهما : كون الاحافة بمنظور الفساد في الارض والافلو كانت الاحافة بسبب تجريد السلاح وتجهيزه لالارادة الفساد في الارض بل لعداوة او تعرض من الاضرار كما اذا كانت بمنظور دفعهم عن الايداء والاهانة او بمنظور آخر ولو لم يكن شرعياً فالظاهر عدم تحقق عنوان المحارب وان قال في الجواهر : لم اجد تنقيحاً لذلك في كلام الاصحاب .

(١) تل ابواب حد المحارب الباب الثالث ح - ١

(٢) تل ابواب حد المحارب الباب الثاني ح - ٣

ثانيهما : تحقق الخوف عقيب الاخافة فهي اذا كانت مجردة عن الخوف وان جرد سلاحه ، بقصد المزبور لا يتحقق معه عنوان المحارب نعم لو كانت اخافته يحد بوجوب في بعض الاحيان والاشخاص فالظاهر كونه داخلية كما في المتن واما ما في الجواهر من تحقق عنوان المحارب وان لم يحصل معه خوف او اخذ مال فالظاهر عدم تمامته لان الاخافة غير المؤثرة ولو بنحو الموجة الجزئية لانكون محرومة طاهر لان حرمة الاخافة اما هي لاحل الخوف الحاصل عقيبها لالمسها وان لم يترتب عليها اثر خارجاً اصلاً .

واما التعميم فلمصر فيدل عليه مصداق الى عموم الآية المتقدمة وكون شأن نزولها قطاع الطريق كما عليه اكثر المفسرين لا يوجب اختصاص الحكم المذكور في الآية به كما هو ظاهر روايات متعددة :

منها : صحيحة محمد بن مسلم المصنعة التي يأتي البحث فيها من جهة اخرى في المسائل الالفة حيث انها تشتمل على قوله **يُكَلِّمُ** ومن شهر السلاح في مصر من الامصار وصرى وعقروا احد المال ولم يقتل فهو محارب فجزائه جزاء المحارب (١) ومنها : رواية سورة بن كليب قال : قلت لابي عبد الله **عَلَيْهِ** رجل يخرج من منزله يريد المسجد او يريد لحاجة فيلقاه رجل ويستعقبه فيصره ويأخذ ثوبه ، قال : اى شىء يقول فيه من كان قبلكم قلت يقولون هذه دعاة ملعنة وانما للمحارب في قرى مشركة فقال : ابهما اعظم حرمة دار الاسلام اودار الشرك ؟ قال : فقتل دار الاسلام فقال هؤلاء من اهل هذه الآية : انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله الى آخر الآية . (٢) ولكن ليس في مورد الرواية تجريد السلاح ولا وجود وسيلة اخرى ومنها : غير ذلك من الروايات الطاهرة في التعميم .

(١) ثل ابواب حد المحارب الباب الاول ح - ١

(٢) ثل ابواب حد المحارب الباب الثانى ح - ٢

وأما عدم اشتراط كونه من اهل الريه فيه خلاف والاكثر على عدم الاشتراط كما في المتن ، والمحكي عن طاهر الهابة والقاضي والراوندي بل عن صريح الدروس هو الاشتراط، مقتضى عموم الكتاب وجمله من الروايات العدم ولكن صحيحة صريـح عن ابي جعفر عليه السلام قال : من حمل السلاح بالليل فهو محارب الا ان يكون رجلا ليس من اهل الريه . (١) ربما يستظهر منها الاشتراط .

والظاهر ان الصحيحه انما هي في مقام الالبات ومعناها ان مجرد حمل السلاح اذا كان في الليل يوجب الحكم عليه بانه محارب الا اذا لم يكن الرجل من اهل الريه والبحث انما هو في مقام الثبوت وانه يعتبر فيه ان يكون من اهل الريه واقعاً ام لا فلا ترتبط الرواية بالمقام .

وهل يستوى فيه الذكر والانثى كما عند الاكثر بل المشهور بل في بعض الكتب الاشعار بالاجماع عليه ام لا كما هو المحكي عن الاسكا في حيث اعترض الذكوره وقد استدلل له في محكي السرائر جواباً عن الشيخ - فده - بان الذي يقتضيه اصول المذهب ان لا يقتل الا بدليل قاطع والتمسك بساااية صعيـف لابلها خطاب للذكور دون الاناث قال : ومن قال تدخل النساء في خطاب الرجال على طريق التبع فذلك مجار والكلام في الحقايق والمواضع التي دخل في خطاب الرجال فبالاجماع دون غيره .

ولكى الظاهر كما في المتن هو التعميم لانه مضافاً الى ان العرف لا يفهم من تعبير الاية الاحتصاص بوجه لعدم الفرق بينها وبين سائر الايات الواقع فيها عنوان «الذبيـر» وكان الحكم فيها عاماً قطعاً خصوصاً مع ملاحظة كون الملاك هي ارادة الافساد في الارض التي لا فرق فيها بين الرجل والمرءة اصلا عموم التعبير الواقع في كثير من الروايات مثل صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة التي وقع

مسئلة ٢ - لا يثبت الحكم للطليع وهو المراقب للقوافل ونحوها  
ليخسر رفقائه من قطاع الطريق ولا للردء وهو المعنى لضبط الاموال ،  
ولا من شهر سيفه او جهر سلاحه لاحافة المحارب ولدفع فسادة اولدفع من  
يقصده بسوء ونحو ذلك مما هو قطع المصاد ولا للصغير والمجون  
والللملاعب (١) .

التعبير فيها ؛ «من» العام للرجل والمرئة والاية على تقدير عدم الشمول للمرئة  
لادلالة فيها على الاختصاص بوجه كما لا يخفى .

والعجب ان ابن ادريس ذكر بعد ما يريد على صفحة يسيراً على ما حكاه  
صاحب الجواهر عن نسخة الرائر الحاصرة عنده : قد قلنا ان احكام المحاربين  
تتعلق بالرجال ولساء سواء على ما تقدم من العقوبات لقوله تعالى اما جزاء الذين  
الاية ولم يفرق بين الرجل والساء فوجب حملها على العموم .

(١) بعد ما عرفت من تعريف المحارب فى المسئلة الاولى والخصوصيات  
المأخوذة فى حقيقته يظهر ان الطليع الذى هو المراقب للمارة - مثلاً - ليخبر من  
يقطع الطريق عليهم لا يكون من مصاديق المحارب لعدم كون قصده الاخافة وعدم  
كونه مجرداً للسلاح او مجهراً له لعدم اعتقار شعله الى ذلك لان وطيعته المجمولة  
له مجرد الاختيار والاطلاع بعد المراقبة والظارة والتعبير بقوله : لا يثبت الحكم  
لنطليع وان كان ربما يؤهم حروجه عن حكم المحارب دون موضوعه الا ان المراد  
هو الحروح عن الموضوع ويمكن ان يكون المراد بالحكم هو الحكم بكونه  
محارباً لا لحكم المترتب على المحارب ويؤيده عدم التعرض لحكم المحارب بعد  
وقد وقع نظير هذا التعبير فى الشرايع وكيف كان فالظاهر عدم كونه محارباً بوجه  
وان كان عمله محرماً ومن مصاديق الاصاد فى الارض .

وهكذا الردء - بالكسر الذى يكون فى اللغة بمعنى العون والناصر وهنا  
بمعنى العين لضبط الاموال فان مجرد الاعانة لمثل ذلك لا يوجب انطباق عنوان

مسئلة ٣ - لو حمل على غيره من غير سلاح ليأخذ ماله أو يقتله جار بل وجب الدفاع في الثاني ولو أنجر الى قبله لكن لا يشت له حكم المحارب ولو اخاف الناس بالسوط والعصا والحجر ففي ثبوت الحكم اشكال بل عدمه اقرب في الاولين . (١)

المحارب المتقوم بتجريد السلاح وتجهيزه بقصد الاحافة والافساد من المعين لا يفتقر الى السلاح وتجريده ولا يكون بصدد الاحافة بل مصداقه هو قاطع الطريق الذي هو شأن نزول الآية كما عليه اكثر المفسرين .

وهكذا عنوان المدافع الذي شهر سيقه اوجهز سلاحه فانه وان كان من قصده احافة الناس الا انه حيث يكون الناس الذي قصد اخافته هو المحارب اومى يقصده بسوء وكان غرضه قطع الفساد لا يطق عليه عنوان المحارب كالمحافظين والمراقبين للشخصيات التي يكون جيونهم في معرض الخطر من ناحية المحالفين للحكومة الاسلامية في زماننا هذا فان قصدهم قطع الفساد والدفاع لايجاد الفساد كما هو ظاهر .

واما اعتبار البلوغ والعقل فانه وان لم يقع التعرض له في الكلمات نوعاً الا ان الوجه فيه هو الانكسار على معلومية اعتبارهما فلا ينبغي التمسك بالاطلاق .

واما اعتبار عدم كونه ملاعباً فلا ان ارادة الفساد في الارض لا تتحقق بدون الجهد لعدم اجتماع الملاعبة مع ارادة الفساد كما لا يخفى مصافاً الى ما رواه على بن جعفر عليه السلام عن ابيه موسى بن جعفر عليه السلام - قال سئل عن رجل شهر الى صاحبه بالرمح والسكين فقال : ان كان يلعب فلا بأس . (١) والتعرض لصورة اللعب اما هو لاجل كون المفروض في السؤال هو كون الطرف صاحباً له والغلبة في مثله تقتضي اللعب كما هو ظاهر .

(١) الكلام فيما لو حمل على غيره من غير سلاح ليأخذ ماله أو يقتله يقع في مقامين :



الاول في جواز دفاع المير بالمعنى الاعم من الوجوب طاهر المتى الجواز لا يسحو الوجوب فيما لو اراد المال فقط وسحو الوجوب فيما لو اراد النفس والوجه في الثاني واصح بعد لزوم حفظ النفس من الهلاك ووجوب مراقبة بقائها المتحقق في المقام بالدفاع كما ان الوجه في الاول جوار التحفظ على المال وابقائه على يده وامكانية الدفاع مقتضى طاهر العبارة وان كان هو التفصيل بين المال والقنل الان مقتضى ما صرح به في المسئلة الخامسة من مسائل الدفاع المذكورة في كتاب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر جوار الدفاع في المال باى وسيلة ممكنة ولو انجر الى قتل المهاجم حيث قال لوهجم على ماله او مال عياله جار له دفعه باى وسيلة ممكنة ولو انجر الى قتل المهاجم ويمكن ان يكون هذا هو المراد من العبارة ولكنها قاصرة عن الدلالة على ذلك .

وكيف كان فالظاهر انه لا فرق بين المال او القنل من هذه الجهة وتفصيل الكلام في ذلك موكل الى كتاب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر .

الثاني في عدم انطباق عنوان المحارب عليه والوجه فيه عدم وجود السلاح معه وقد مر ان شهر السلاح او تجهيزه مأخوذ في معنى المحارب وليس مجرد القوة المتحققة في الشخص من مصاديق السلاح بعد وضوح كون المراد منه هو الامر الخارجى الذى يقاتل به وان قلنا بالتعميم لمثل السوط والعصا والحجر لكنه لا يشمل القوة بوجه كما ان البحث في السوط والعصا والحجر قد تقدم في ديل المسئلة الاولى من مسائل المحارب .

والذى ينهى التنبه عليه في هذا المقام اما قد ذكرنا في معنى الاية الواردة في المحارب ان المستفاد منها ان المحارب انما يكون موضوعاً لاحكام الاربعة المذكورة في الاية لاجل كونه من مصاديق الساعى في الارض فساداً لاجل نفس عوانه وعليه يقع الاشكال في الطلوع والردء ومن حمل على غيره من غير سلاح

مسئلة ٣ - يثبت المحاربة بالاقرار مرة والاحوط مرتين ، وبشهادة عدلين ، ولا تقبل شهادة الساعسفر دات ولا مصمعات ولا تقبل شهادة اللصوص والمخاربين بعضهم على بعض ، ولا شهادة المأخوذ منهم بعضهم لبعض بان قالوا جميعاً : تعرضوا لنا واخذوا منا ، واما لو شهد بعضهم لبعض وقال : عرضوا لنا واخذوا من هؤلاء لاما قبل على الاشبه . (١)

بانهم وان لم يكونوا من مصاديق المحارب لكنه لاحماء في كونهم من مصاديق الساعى في الارض فسداً ولا فرق من جهة ترتب تلك الاحكام بين كونهم من مصاديق المحارب وعدم كونهم منها وفي الحقيقة لا ترتب ثمرة على هذا البحث اصلاً . لكن لتحقيق ان الفتاوى لا تنطبق على ذلك فانه لا يستد منها ان مجرد انطباق عنوان المفسد موجب لرتب تلك الاحكام ولذا قال في الجواهر في ذيل الطليع والردء وعدم ثبوت حكم المحارب عليهما : « نعم لو كان المدار على مطلق الافساد توجه ذلك الى الثبوت لكن عرفت انفاق الفتاوى على اعتبار المحاربة على الوجه المزبور » نعم وقع تعميم المحارب بالاصافة الى ما هو مقصوده من الاحاطة من جهة اخرى في كلمات الفقهاء قل في كشف الغم : وانما يتحقق لو قصدوا اخذ البلاد او الحصون او اسر الناس واستعبادهم او سبي النساء والذراى او القتل او اخذ المال فهدراً محاربة ثم قال : وان جرحوا وقتلوا حين اختطفوا وعلى التقديرين لا قطع عليهم كما يقطع المحارب او السارق لان شيئاً منهما لا يصدق عليهم . والاصاف اضطراب كلماتهم في هذا المقام كما لا يخفى .

(١) لا اشكال في ثبوت المحاربة بالاقرار واما كفاية المرة او اعتبار التعدد فظاهر الجواهر انه لم يجد لها من اعتبار التعدد بالخصوص لكن مقتضى ما تقدم من المراسم والمختلف من ان كل حد يثبت بشهادة عدلين يعتبر فيه الاقرار مرتين اعتبار التعدد في المقام ايضاً ويؤيده التعبير عن الاقرار بالشهادة كما في بعض الروايات

المتقدمة الواردة في الرنا الا ان الظاهر انه لم يقم دليل على هذه الكلية ومقتضى العموم كمدية الاقرار الواحد كما ان البحث في اعتبار شهادة عدلين وكذا في عدم قبول شهادة النساء قد تقدم ومقتضى ما ذكرنا قبول شهادتهن في صورة الانضمام لامطلقا بل اقل مراتب الانضمام وهو انضمام مرتين لا اريد .

واما عدم قبول شهادة اللصوص والمحاربين فلاستلزام المحاربة لعسق والمعتبر في الشاهد العدالة .

واما شهادة المأخوذ منهم بعضهم لبعض فيتصور فيه فروض اربعة :

الاول : ما اذا قالوا جميعاً : نعرضوا لنا واحدا منا والظاهر اتعاقبهم على عدم القول في هذه الصورة ومتشاه وجود التهمة بالعداوة المانعة من قول الشهادة ورواية محمد بن الصلت انه سئل الرضا عليه السلام عن رقة كانوا في الطريق قطع عليهم الطريق فاحذوا اللصوص فشهد بعض لبعض فقال : لا تنقل شهادتهم الا باقرار اللصوص او شهادة من غيرهم عليهم (١) .

الثاني : ما اذا شهد بعضهم للبعض الآخر وشهد المشهود له للشاهد بان قال الشهود عرضوا لنا واحدا من هؤلاء وقال المشهود له ايضاً ذلك بالاضافة الى الشهود ويظهر من كشف اللثام ان فيه وجهين احدهما القبول كما اذا شهد بعض المدبوقين لبعضهم وبالعكس الثاني عدم القبول لحصول التهمة واطلاق الخبر قل بل الشهادتان حيثئذ من القسم الاول نفسه فانه لا شهادة الا مع الدعوى فلا تسمع شهادة الاولين الا اذا كان الاخرون ادعوا الاخذ ، ولا شهادة الاخرين الا اذا ادعى الاولون الاخذ وهو كاف في حصول التهمة ان سلمت ولا مدخل فيها لحصول الذكر في الشهادة الا ان يدعى ان التهمة - حيثئذ - اظهر .

وحكى صاحب الرياض عن الاشهر عدم القبول لدلالة الرواية عليه وضعفها

مسئلة ٥ - الأقوى في الحد تخيير الحاكم بين القتل والصلب والقطع مخالفاً والنفي ، ولا يبعد أن يكون الأولى أن يلاحظ الجناية ويخار ما يناسبها ، فلو قتل اختار القتل أو الصلب ، ولو أخذ المال اختار القطع ، ولو شهر السيف واخاف فقطع . اختار النفي ، وقد اضطربت كلمات الفقهاء والروايات والأولى ما ذكرناه . (١)

منجبر بعمل الأكثر بل الأشهر ولكن الظاهر عدم تمامية السببة لأن مقتضى إطلاق كلام المحقق وبعض آخر القول وعليه فاجبار الرواية غير ظاهر . وكيف كان فالظاهر بمقتضى القاعدة هو القبول كما في مثال لمديونين المتقدم وإن كان مقتضى إطلاق الرواية عدم .

الثالث : ماذا شهد بعضهم للبعض الآخر من غير أن يشهد المشهود له للشهود ومن غير أن يتعرضوا لأنفسهم أصلاً والظاهر فيه هو القول بمقتضى القاعدة كما أن الظاهر عدم شمول الرواية لهذا الفرض ولو فرض اجبارها لظهورها في تحقق الشهادة من الجميع ولو بقرينة قوله **الثلث** في الجواب لانتقل شهادتهم فتدبر .

الرابع : الفرض الثالث مع إضافة التعرض لأنفسهم بنفي الأخذ منهم وهو المفروض في المتن في ذيل المسئلة وقد اعترف صاحب الرصاص مع احتيابه عدم القبول مطلقاً بحروح هذا الفرض من مورد الفتوى والرواية لظهورها ولو بحكم التاديف في صورة كونه مأخوذاً ولكنه غير باحتمال القبول واستمر به صاحب الجواهر نظراً إلى أنه ينبغي القطع به وكيف كان فالظاهر في هذا الفرض أيضاً القبول بطريق أولى ولكن ربما يستشعر من التعرض لخصوص هذا الفرض في المتن والحكم بالقبول فيه عدم القبول في الفرضين السابقين ولعل الوجه فيه شمول الرواية لهما والحكم باعتبارهما وقدم الاشكال في الشمول بالإضافة إلى الفرض الثالث وفي الانحياز بالنسبة إلى الفرض الثاني .

(١) لا إشكال ولا خلاف في ثبوت هذه الحدود الأربع للمحارب وبذلك عليه

الكتب والسنة وقد وقع الخلاف في مقامين :

الاول : في به دل ثبوت هذه الامور سحر التحجير وسحر لثريب والمحكي عن المفيد والصدوق وسبلبي والحلي بل عن اكثر السأخرين هو لأول وعي الشيخ والاسكافي والنفي واس رهرة واتناع لشبح هو الذي بل في كشف اللثام نسته الى اكثر الكتب بل عن مكتب الارشاد به ادعى عليه لاجماع .

ويدل على لتحجير ظهور لايه لشريعة الواردة في المحارب فيه للعبير فيها بكلمة « او » الظاهرة في التحجير واستعداد ذلك بملاحظة عدم كون هذه الامور من جهة العقوبة واقعة في مرتبه واحده لعدم اتحاد مرتبة القتل مع القطع او مع لعي وكذا القطع مع لعي وكذا بملاحظة اختلاف مراتب المحارب من جهة ارتكابه محدد الاحاقه او هي مع احد العدل او مما مع الحرح او الحميم مع قتل وهكذا مما لا ينبغي الانكال عيه بعد ظهور الايه في التحجير .

ويدل عليه ايضاً من الروايات صحيحة حمل من دراج قال : سئلت ابا عبد الله عليه السلام - عن قول الله - عروحل - : اما جراء الدين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فساداً فيقتلوا ويصلبوا او تقطع ايديهم الى آخر الاية اي شيء عليه من هذه الحدود التي سمى الله - عروحل - قال : ذلك الى الامام ان شاء قطع وان شاء نهي وان شاء صلب وان شاء قتل ، فب : النعي الى اين ؟ قال من مصر الى مصر آخر وقال : ان علياً - (ع) - نهي رجيين من الكوفة الى البصرة . (١)

ورواية سماعة بن مهران عن ابي عبد الله - (ع) - في قول الله - عروحل - : اما جراء دين يحاربون الله ورسوله قال الامام في الحكم فيهم بالحيار ان شاء قتل وان شاء صلب وان شاء قطع وان شاء نهي من الارض (٢) وبعض الروايات الاخر .

(١) ثل ابواب حد المحارب الباب الاول ح - ٣

(٢) ثل ابواب حد المحارب الباب الاول ح - ٩

واما ما يدل على الترتيب بحو الاجمال فهي صحيحة يريد بن معوية قال :  
 سئلت ابا عبد الله - عليه السلام - عن قول الله - عز وجل - اما جراء الدين يحدون الله  
 ورسوله قال : ذلك الى الامام يفعل ما يشاء قلت فمعوض ذلك اليه قال لا ولكن بحو  
 الجناية . (١)

ورواها في الجواهر هكذا قال : ولكن بحق الجناية ثم قل : بناء على ان  
 المرد من حقها فيه ما نسمعه من الصوص . ومراده الصوص الواردة في الترتيب  
 والظاهر وجود الاضطراب في هذه الرواية لان مقتضى الجواب عن السؤال  
 الاول هو ثبوت التحجير للامام وانه يفعل ما يشاء وكان من الممكن قصار المسائل  
 على السؤال الاول فقط وعدم التصدي لسؤال الثاني بوجه مع انه لم يكن في الجواب  
 ايهام مرجح للسؤال الثاني مصافاً الى ان مقتضى الجواب الثاني عدم ثبوت التحجير  
 للامام وانه لا بد له من ملاحظه مقدار الجناية ومرئيتها وعليه فيتعين عليه اختيار ما يناسب  
 المرتبة . لو قعة من مراتب المحاربة وهذا لا يجتمع مع الجواب الاول بوجه .

نعم لو لا هذا الاضطراب في الرواية لكان مقتضى لزوم حمل الظاهر على  
 النص حمل روايات التحجير وكذا الآية الطاهرة فيه على هذه الرواية لصراحتهما في  
 عدم التحجير ولزوم ملاحظة بحو الجناية ومقدارها كما لا يخفى .

الثاني : في انه بعد ثبوت الترتيب ما كفيته من النهاية و لمهذب وفقه الراوندي  
 والتلخيص . يقل ان قتل قصاصاً ان كان المفتول مكافئاً له ولم يعف الولي ،  
 ولو عفا ولي الدم او كان غير مكافئ ع قله الامام حداً ، ولو قتل واحداً المال استعبد منه  
 عيماً او بدلاً وقطعت يده اليمنى ورجله اليسرى ثم قتل وصلب ، وان اخذ المال ولم يقتل  
 قطع محالماً ونفى ، ولو جرح ولم يأخذ المال اقتص منه او اخذ الدية او الحكومة  
 ونفى ، ولو اقتصر على شهر السلاح نفى لا عبر .

وعن السقوط والحلاف والنيان : « ان قتل قتل ، وان قتل واحد المال قتل واصلب ، وان اقتصر على احد المال ولم يسل قطعت يده ورجله من خلاف ، وان اقتصر على الاحافة فانما عليه النفى » .

وعن لوسيلة : « لم يحل ما جى حناية ، ولم يحن ، فاذا جى حناية لم يحل ما جى فى المحاربة او فى غيرها ، فان جى فى المحاربة لم يحن لعمو عنه ولا الصبح على مال ، وان جنى فى غير المحاربة جاز فيه ذلك ، وان لم يحن واحاف بهى عن البلد وعلى هذا حتى ينوب ، وان جنى وجرح اقصى منه وبهى عن البلد ، وان احد المال قطع يده ورجله من حذوف وبهى ، وان قتل وعرضه فى اظهار السلاح القتل كان ولى الدم محيراً بين القود والعمو والديه ، وان كان عرضه المال كان قتله حتماً واصلب بعد القتل ، وان قطع اليد ولم يأخذ المال قطع وبهى ، وان جرح وقتل قصص منه ثم قتل واصلب ، وان جرح وقطع واحد المال جرح وقطع للقصاص ولا ن كان قطع اليد اليسرى ثم قطع يده اليمنى لاحد المال ولم يوال بين القطعين وان كان قطع اليمنى قطعت يساره قصاصاً ورجله اليسرى لاحد المال »

و لمحكى عن الرياض انه قال : لم اجد حجة على شىء من هذه الكيفيات من النصوص وان دل اكثرها على الترتيب فى الجملة لكن شىء منها لا يوافق شيئاً منها فهى شدة مع ضعف اسانيد جملة .

وهذا تفصيل آخر احثاره بعض المعاصرين وهو انه من شهر السلاح لاحافة الناس نفى من البلد ومن شهر فعقر اقصى منه ثم بهى من البلد ومن شهر وخذ المال قطعت يده ورجله ، ومن شهر واحد المال وضرب وعقر ولم يقتل فامرته الى الامم ان شاء قتله واصلبه وان شاء قطع يده ورجله ، ومن حارب فقتل ولم يأخذ المال كان على الامام ان يقتنه ، ومن حارب وقتل واخذ المال فعلى الامام ان يقطع يده اليمنى بالسرقة ثم يدفعه الى اولياء المقتول فيشعونه بالمال ثم يقلونه ، وان عفا عنه اولياء

المقتول كان على الإمام ان يقتله وليس لاولياء المقتول ان يأخذوا الدية منه بتركوه .  
وقد استدلل لهد لتفصيل بانه مقتضى الجمع بين الصحيحين الموردين في  
كيفية الترتيب :

أحداهما: صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال : من شهر السلاح  
في مصر من لامصر فعقر قصص منه وبعي من تلك البلد ، ومن شهر السلاح في مصر  
من الامصار وصرب وعقر واحد المال ولم يقتل فهو محارب فجرته جراء لمحارب  
وامره الى الإمام ان شاء قتله وصلبه وان شاء قطع يده ورجله قال : ومن ضرب وقتل  
واحد المال فعلى الإمام ان يقطع يده اليمنى بالسيف ثم يدفعه لى اولياء المقتول  
فيتمونه بالمال ثم يخلوه ، قال . فقال له ابو عبيدة : رأيت ان عفا عنه اولياء المقتول؟  
قال : فقال ابو جعفر عليه السلام ان عفوا عنه كان على الإمام ان يقتله لانه قد حارب وقتل  
ومرر قال : فقال ابو عبيدة . رأيت ان اراد اولياء المقتول ان يأخذوا الدية ويدعونه  
الهم ذلك ؟ قال : لا ، عليه القتل . (١)

ثانيتهما: صحيحة علي بن حسان عن ابي عبد الله عليه السلام قال : من حارب (الله)  
واحد لمال وقتل كان عليه ان يقتل او يصلب ومن حارب فقتل ولم يأخذ المال كان  
عليه ان يقتل ولا يصلب ، ومن حارب واحد لمال ولم يقتل كان عليه ان يقطع يده  
ورجله من خلاف ، ومن حارب ولم يأخذ المال ولم يقتل كان عليه ان ينفى ثم استثنى  
عز وجل : الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم . يعنى تابوا قبل ان يأخذهم  
الإمام (٢) واشترك على بن حسان بين الواسطي الذي هو ثقة والهاشمي الذي هو  
ضعيف لا يوجب حلا في الرواية بعد كون الراوى لها هو على بن ابراهيم في تفسيره  
الذي نلزم فيه بان لا يروى فيه الا عن الثقة وهو قريبة على كون المراد هو الثقة .

(١) تل أبواب حد المحارب الباب الاول ح - ١

(٢) تل أبواب حد المحارب الباب الاول ح - ١١



هد ولكن لا يحمى وجود الاضطراب الكامل فى الصحيحة الاولى من جهات عديدة :

من جهة ان ظاهر الجملة الاولى عدم كون المورد المفروض فيها من مصدق المحارب لظهور الصحيحة فى ان لمفروض فى الجملة لدية محارب ومن مصدقه مع انه يطق على الاول يضا تصدق تعريفه عليه .

ومن جهة ظهور الجملة الثانية فى ان حزاء المحارب المذكور فى الآية الشريفة هو التحجير بين القتل والاصب وبين قطع اليد والرجل مع ان المذكور فى الآية اصابه امر رابع وهو المعنى مضافاً الى عدم كون هذا التحجير موثقاً للآية بوجه سواء كان لمراد منها هو التحجير او الترتيب لانه على تقدير الاول يكون التحجير بين اربعة امور وعلى التقدير الثانى وهو الترتيب بين هذه الامور لا التحجير بهذا المحو . ومن جهة ظهور الجملة الثالثة فى لزوم قطع اليد ليسى بالسرقة مع ان المذكور فى الآية قطع اليد والرجل معاً محالاً مضافاً الى ان طاهرها تحقق السرقة مع انك عرفت فى تعريفها اعتبار الحياء ولا يمتنع ذلك مع المحاربة والى انه لا يعلم الفرق بين هذا الموضع وبين الموضع الثانى مع اخسراكهما فى احد المال وكون القطع باعتبارها كما لا يحمى .

ومن غير هذه الجهات ولعله لما ذكرنا قول المحقق فى الشرايع : « وتلك الاحاديث - يعنى الاحاديث الدالة على كيفية لترتيب - لاسفك من ضعف فى اسناد او اضطراب فى متن او تصور فى دلاله » .

ثم ان الظاهر انه لا يمكن الجمع بين الصحيحتين بالحوالذى ذكره المعصل لانه رصهما فى بعض الموارد وعدم امكان لجمع فيه مثل ما اذا حارب واحد المال ولم يقتل فان لثنيه نذل على تعين قطع اليد والرجل عليه و لاولى تدل على ان امره الى الامام ان شاء قتله وصلبه وان شاء قطع يده ورجله ، ومثل ما اذا حارب واتخذ

المال وقتل فان الثانية تدل على ثبوت القتل او الصلب عليه والاولى تدل على قطع اليد اليمنى وثبوت القتل ولذلك لا يمكن الجمع بينهما .

ثم ان مسائر الروايات لو ردة في الترتيب غير معسرة من حيث السند مثل رواية عبيد بن بشر لحنفي لتي هي موافقة للتفصيل الاول في الجملة قال : سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن قطع الطريق وقتل الناس فقولون ان الامام فيه مجبر اي شيء شاء صنع قتل ليس اي شيء شاء صنع ولكنه يصنع بهم على قدر حاجتهم من قطع الطريق وقتل واحد المال قطعت يده ورجله وصلب ، ومن قطع الطريق فقتل ولم يأخذ المال قتل ومن قطع الطريق فاحد المال ولم يقتل قطعت يده ورجله ومن قطع الطريق فلم يأخذ مالا ولم يقتل بقي من الارض (١) وهي مضاع الى ضعف السد كما عرفت مصطرة من جهة الجمع من القطع والصلب في الموضع الاول والاية تماهية كما مر .

ومثل رواية عبيد الله المدني عن بي الحسن الرضا عليه السلام لتي هي موافقة للتفصيل الثاني في الجملة ايضاً قال : سئل عن قول الله - عز وجل - نما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فساداً الآية فما الذي اذا فعله استوجب واحدة من هذه الاربع فقل اذا حارب الله ورسوله وسعى في الارض فساداً فقتل ، قتل به ، وان قتل واحد المال قتل وصلب ، وان اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ، وان شهر لسيف وحارب الله ورسوله وسعى في الارض فساداً ولم يقتل ولم يأخذ المال بقي من الارض (٢) وهي مصدقة الى ما ذكرنا في لرواية السابقة من الضعف والاضطراب معارضة معها ايضاً لاختلافها فيما اذا قتل واحد المال لدلالة هذه على ان حده هو القتل والصلب ودلالة السابقة على ان حده هو القطع والصلب .

(١) تل ابواب حد المحارب الباب الاول ح - ٥

(٢) تل ابواب حد المحارب الباب الاول ح - ٤

مسئلة - ما ذكرنا في المسئلة السابقة حد المحارب سواء قبل شخصاً  
اولاً ، وسواء رفع ولي الدم امره الى الحاكم اولا ، نعم مع الرفع يقتل  
قصاصاً مع كون المقتول كمواً ، ومع عتوه فالحاكم مخاريس الامور الاربعة

ومثل سائر الروايات في الترتيب .

ثم انه يقال بان رويات الترتيب محورة باستاد المشهور اليها وعلمهم  
بها والظاهر ان مراد القاتل هو اصل الترتيب في مقابل التحجير والافكيهته محل اختلاف  
بيهم كما عرفت في نقل الاقوال المحسنة الواردة في الكيفية .

وعليه بعد تسليم ثبوت لشهرة وعدم المساقشة في هاتين منزلتي المفيد والصدوق  
وغيرهما الى التحجير فالارم ملاحظة انه بعد ثبوت الحجية على التحجير التي هي  
الاية لشريعه ومع الروايات الصحيحة المتقدمة كصحيحة جمل بن دراج معتضدة  
ببعض الروايات الواردة في شأن رسول الاية وانه هو قوم من سبي صبة قدموا على  
رسول الله ﷺ مرصى فقال لهم رسول الله ﷺ اقيموا عدي فاداء برئتم نعتكم في  
سرية فقلوا : اخرجنا من المدينة فبعث بهم الى اهل الصدقة يشربون من ابوالها  
ويأكلون من الباب فلما برؤا واشتدوا قتلوا ثلاثة من كان في الابل فبلغ رسول الله  
ﷺ الخبر فبعث اليهم علياً عليه السلام وهم في واد قد تحجروا ليس يقدرون ان يخرجوا منه  
قريباً من رص اليس فاسرهم وجاء بهم الى رسول الله ﷺ فزلت هذه الاية فاحتار  
رسول الله ﷺ القطع فقطع ايديهم ورجلهم من خلاف (٢) .

هل يكون في السبي حجة على الترتيب اقوى من حجة التحجير بعد اختلاف  
الفناوى والمصوص ؟ والظاهر هو العدم نعم لامانع من الالتزام مرجحان الترتيب  
وملاحظة المناسبة بين الحاية والعقوبة كما في المتن وان كان يرد عليه الحكم بالتحجير  
في مورد القتل بين القتل والصلب فتدبر .

سواء كان قتله طلباً للمال أولاً وكذا لو جرح ولم يقتل كان القصاص إلى  
الولي فتوافقت كان الحاكم محارباً بين الامور المتقدمة جداً وكذا لو عا  
عبه . (١)

(١) الاشكال بناء على التحجير ، لدى قواه المتن - دم طله - في ثبوته فيما  
دا لم يتحقق من المحارب القتل واما مع صدوره منه ففيه قول ثلاثة بين القائلين  
بالتحجير :

أحدها : ثبوت التحجير فيه ابصاراً وعدم تعيين لقتل على الحاكم وهو ظاهر  
الجواهر وصريح المتن .

ثانيها : تعيين ، لقتل عليه مطلق سواء كان قتله طلباً للمال أولاً كما هو ظاهر  
إطلاق السيف في محكي المنفعة وحكاية في لروضة عن جماعة من الاصحاب حيث  
قال بعد نقل القول بالتحجير : نعم لو قتل لمحارب تعين قتله ولم يكتف بغيره من  
الحدود سواء قتل مكثراً أم لا ، وسواء ساء الولي أم لا على ما ذكره جماعة من الاصحاب  
وفي بعض افرادة نظر .

ثالثها : التفصيل من ما دا كان فيه طلباً للمال وبين ما اذا لم يكن كذلك  
وحثاره ، لمحقق في الشرايع .

والظاهر انه لا دليل على هذا الاستثناء بناء على التحجير لان الدليل عليه هي  
صحيحية محمد بن مسلم المتقدمة ، (١) الصريحة في انه ان عصى عنه ولياء المقول  
كان على الامام ان يقتله مع به لو كانت لصحيحته مورداً للعمل لكن الارم الامر  
بالترتيب في اصل المسئلة والمفروض لا عراض عنها والحكم بحدها ومع ذلك لا يبقى  
مجال للاخذ بها ولو في خصوص هذه الجهة .

ويرد على المحقق رائداً على ذلك انه لو عملنا بالصحيحية وقلنا بتعيين لقتل

مسئلة ٧- لو تآب المحارب قتل القدرة عليه سقط الحد دون حقوق  
الناس من القتل والجرح والمال ، ولو تآب بعد الطمر عليه لم يسقط الحد  
ايضاً . (١)

في هذه الصورة قد الدليل على التفصيل بين الصورتين في القتل والحق ان اطلاق  
دليل التحجير محله من دون فرق بين فرض القتل وغيره وثبت القصاص في الاول  
لا يرتبط بمسئله الحد التي هي مرتبطة بالمقام وهكذا الكلام في الجرح فانه لو كان  
جرحه يقطع اليد يسمى والرجل اليسرى - مثلاً - لا يتعين على الحاكم من جهة  
الحد اختيار قطع المصوب بل يحتار ما يشاء من الحدود الاربعة و ان عمالولى عنه  
(١) اما قول ثوبة قتل القدرة عليه فدلالة قوله تعالى عقيب آية المحاربة :  
الا الذين آثروا من قبل ان تغدروا عليهم وسلموا ان الله غفور رحيم (١) وبعض الروايات  
مثل مرسله داود انطاني عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن المحارب وقتل له ان  
اصحاب يقولون ان الامم مجبر فيه ان شاء قطع وان شاء صلب وان شاء قتل فقل  
لان هذه اشياء محدودة في كتاب الله عز وجل وما هو قتل واخذ قتل و صلب  
واذا قتل ولم يأخذ قتل ، واذا اخذ ولم يقتل قطع ، وان هو لم يقتل ولم يأخذ  
اخذ قطع الا ان يتوب ، وذنوب لم قطع (٢) و لقد المنيق منها هي التوبة قبل الاخذ  
وغير ذلك من الروايات .

ثم ان سقوط الحد لا يلزم سقوط حق الناس في القصاص بسبب القتل او  
الجرح وكذا سقوط حق استرداد المال عيأ أو بدلاً - لعدم الارتباط بين الامرين بل  
كما في الجواهر . لعل التوبة يتوقف صحتها على اداء ذلك والتحقيق في محله .  
وما عدم القول بعد القدرة فدلالة التقييد في الآية عليه عرفاً مصفاً الى انه

(١) سورة لمائدة آية ٣٤

(٢) ثل ابواب حد المحارب الباب الاول ح - ٦

مسئلة ٨- اللص اذا صدق عليه عنوان المحارب كان حكمه ما تقدم  
والافله احكام تقدمت فى دليل كتاب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر (١)

مقتضى الاستصحاب والى ان القول يستلزم تعطيل الحد نوعاً كما لا يخفى وتوهم  
الاطلاق فى المرسله المتقدمه مدفع مضافاً لى ثبوت القدر المنفى انه على تقديره  
لا يكون حجة بعد كون الرواية مرسله .

(١) قال فى «قرب الموارد» اللص وينت : السارق . جمع لصوص وقال  
المحقق (فده) فى الشرايع . «اللس محارب وداخل داراً متعلماً كان لصاحبها محاربه  
فان ادى الدفع الى قتله كان دمه صائناً لا يصمه اذافع» و ظاهر صدره وان كان  
هو الحكم يكون لللس محارباً مطلقاً ، لا ان توصيف الدخول بكونه على نحو المتقلب  
ظاهر بملاحظة التفرع فى كون مراده من اللص هو اللص المتقلب الذى لا يبعث  
الاشكال فى كونه محارباً وعليه ولنفق بين عبارة الشرايع وبين المتن اما هو فى  
ان لموضوع فى المقام هو مطلق لللس وفى العبارة هو اللص المتقلب .

ولكن قال الشهيد الثانى فى الروضة فى شرح قول المصنف : «واللس  
محارب :» بمعنى انه بحكم المحارب فى انه يحوز دفعه ولو بالقتال ولو لم يدفع  
الا بالقتل كان دمه هدراً اما لو تمكن الحاكم منه لم يحده حد المحارب مطلقاً واما  
اطلق عليه اسم المحارب تبعاً لاطلاق المصوص نعم لو تطهر بذلك فهو محارب  
مطلقاً وبذلك قيده المصنف فى الدروس وهو حسن .

والذى ينبغي ملاحظته فى المقام ان التعرض لمسئلة اللص فى المقام هل هو  
بلحاظ الحدود الاربعه المترتبة على المحارب تخبيراً او ترثيماً او بلحاظ امر آخر هو  
جواز قتله ابتداء والمحاربة معه كذلك من غير تقييد بمراعاة الاسهل فالاسهل  
والتدرج فى الدفع من الأدنى الى الأعلى كما فى المهاجم المجرد عن السلاح  
المريد لاحد المال من الغير من دون ان يدخل فى داره حيث انه يلزم فتوى او احتياطاً

مراعاة لتدرج المذكور بخلاف المحارب فإنه يجوز قتله ابتداءً والمحرمة معه في أول الأمر ؟

ظاهر كلمات الفقهاء هو الثاني كما عرفت في عبارة الشرايع وغيره وظاهر المنى هو لأجل لأن الحكم المتقدم في المحارب هو لحدود التي وقع البحث عنها سابقاً وأما جواز قتل المحارب فلم يقدم منه في بحث لمحارب .

كما أن ظاهر الروايات الواردة في اللص موافق لكلمات الفقهاء ففي رواية مبسورة عن أبي عبد الله عليه السلام قال : اللص محارب لله ولرسوله وقبوه فما دخل عليك وعلى . (١) ورواية عبيد بن إبراهيم عن جعفر عن أبيه عليه السلام - قال : إذا دخل عليك اللص يريد أهلك ومالك فإن استطعت أن تدره وتضربه فادره واضربه وقل : اللص محارب لله ولرسوله فاقتله فما منك منه فهو على . (٢) فإن تفرع لحكم بالقتل على الحكم بكون اللص محارباً صاهر في أن الأثر المترتب على هذا الحكم هو حور بقتل من دون تدرج لأن ترتب الحدود الأربعة عليه ومنه يظهر أنه يحتمل - قوياً - أن يكون المراد من اللص في الروايات هو مطلق اللص والحكم بكونه محارباً إما هو على سبيل التعمد ومرجعه إلى تمثيل اللص مرة المحارب في جواز المحاربة معه ابتداءً وقبوه كذلك وذلك إما هو لأجل خصوصية في اللص غير موجودة في مطلق المهاجم وذلك لوروده في مثل لدار الذي هو محل الأمن وطمأنينة لأكثر الناس ففي الحقيقة صار اللص سبباً لتزلزل هذه الجهة ودهاب الطمأنينة فهتك حرمة الدار المنصف بكونه كذلك .

نعم في رسالة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قال أمير المؤمنين عليه السلام إذا

(١) ثل أبواب حد المحارب الباب السابع ح - ١

(٢) ثل أبواب حد المحارب الباب السابع ح - ٢

دخل عليك اللص بمحارب فقتله فما اصابك قدمه في عنقي . (١) وقد جعلها في  
الخواهر كالموثق او كالمصحيح و لطائفة بلحاظ كونها من مراسيل ابن بي عمير  
التي يعامل معها معاملة المسايد وقد تقدم ما في بحث حد لمسكر المقاتلة في ذلك  
وضاها بلحاظ كون الاصل في القبود هي لاحترية ان جوارا قل اما  
هو في اللص المنتصف بكونه محارباً لا مطلق اللص ويؤيده رواية ابي ابوب قال  
سمعت ابا عبد الله - عليه السلام - يقول . من دخل على مؤمن دره محارباً له قدمه مباح  
في تلك الحال للمؤمن وهو في عنقي . (٢)

والروايتان شاهدتان على عدم كون لصل مطلقاً بحكم المحارب ولو في الحكم  
بحور القتل وعليه فالمراد من قوله - عليه السلام - اللص محارب كما في الروايتين  
لأولتين هو خصوص اللص الذي يكون محارباً حقيقياً فلا يرجع معنى الرواية الى  
العبد والتمويل كما عرفت بل معناه هو كونه كذلك حقيقة والاطلة في مع كون معناه  
اللص غير محدد بالمحارب اما لاجل الانصراف اليه لاجل كون المراد هو اللص  
في الجملة وكن العرض دفع توهم احصاء عنوان المحارب بقاطع الطريق  
الذي هو شأن برول آية المحاربة بناء على ما قد اكثر المفسرين والفقهاء على ما مر  
نعمها بعض الروايات الدالة على حوار محاربة مطلق اللص مثل ما رواه الكشي  
عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن السوفلي عن السكوني عن جعفر عن ابيه - عليه السلام -  
قال : ان الله لم يمت العبد يدخل عليه في بيته ولا يحارب ، (٣) ورواه الشيخ بطريق  
آخر عن السكوني عن جعفر عن ابيه - عليه السلام - الا ان فيه : فلا يقابل بدل ولا يحارب  
وقد جعله في الخواهر روايتين مع انه ليس كذلك نعم في هامش الوسائل حكى

(١) قل ابواب جهاد العدو الباب السادس والاربعون ج - ٧

(٢) قل ابواب حد المحارب الباب الرابع ج - ٣

(٣) قل ابواب جهاد العدو الباب السادس والاربعون ج - ٧



عن فروع الكافى نقل الرواية عن أبى عبدالله - عليه السلام - وإضافة اللص بعد قوله :  
يدخل عليه .

ورواية فتح بن يزيد الحرحرمى عن أبى الحسن - عليه السلام - فى رجل دخل  
داراً حر للتخلص أو الفجور وقتله صاحب الدار أيتل به أم لا ؟ قل : اعلم ان من  
دخل دار غيره فقد أهدر دمه ولا يجب عليه شيء . (١)

ورواية أبى حمزة عن أبى جعفر - عليه السلام - قل : قلت له لو دخل رجل على  
امراة ومضى حلى موقع عليها فقتل ما فى بطنها فوثبت عليه فقتله ؟ قال ذهب دم اللص  
هدراً وكان دية ولدها على المعقلة . (٢)

بل المستفاد من رواية فتح بن يزيد عدم الاحتصاص باللص بل يجرى الحكم فى  
مطلق من دخل دار غيره الظاهر ولو بحكم الانصراف فى الدخول غير المشروع  
بل هما روایات متعددة ظاهرة فى شمول الحكم لمير الداخل اذا اشرف على  
قوم ونظر من حلل شيء وانه بجور قتله أو فقأ عينه مثل رواية العلاء بن الفضيل عن  
أبى عبدالله - عليه السلام - قل : اذا اطلع رجل على قوم يشرف عليهم او ينظر من حلل  
شيء لهم فرموه فاصابوه فقتلوه او فقأوا عينه فليس عليهم عزم وقال ان رجلاً  
اطلع من حلل حجرة رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - فحذاء رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - بمشقص ليقفأ عينه  
فوجده قد انطلق فقل رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - اى حيث اما والله لو ثبت لى لفئات  
عينك . (٣)

هذا ولكن قال صاحب الحواهر بعد نقل كثير من الروايات الواردة فى هذا  
المبحث ما ملخصه : انى لم اجد مصرحاً بالعمل بها على الوجه المربور بل الذى

(١) تل بواب القصاص فى النعمان الباب السابع والعشرون ح - ٢

(٢) تل ابواب العاقلة الباب الثالث عشر ح - ٣

(٣) تل ابواب القصاص فى النعمان الباب الخامس والعشرون ح - ٦

مسئلة ٩- يصلب المحارب حياً ، ولا يجوز الإبقاء مصلوباً أكثر من ثلاثة ايام ثم يرسل ، فان كان متناً يعمل ويكفى ويصلى عليه ويدفن ، وان كان حياً قبل يجير عليه وهو مشكل ، نعم يمكن القول بجوار الصلب على نحو يموت به وهو ايضاً لا يحل من اشكال . (١)

يظهر منهم انه لا فرق بين دفاع لمحارب والصلب وغيرهما من الظالمين وان احلقت الحدود الا ان الجميع متحدة في كيفية الدفاع الذي ذكروا فيه التدرج بل قد يقال بوجوب التقصص على من قتل المحارب بعد ان كف عنه وان كان هو مفسداً ومن حده القتل .

ولكن يرد عليه ان اطلاق المحارب على الصلص وتوقيع جوار المحاربة والمقتلة معه كما في مثل عبارة لشرايع لا يلائم مع ما فاده صاحب الحواهر لانه اذا فرض اتحاد كيفية الدفاع في المحارب والصلص والمهاجم وغيرهم من الظالمين فلا محال لطرح مسئلة الصلص في بحث المحارب والحكم عليه بانه محارب مطلقاً اوفى الجملة لعدم ترتيب ثمرة على هذا البحث من جهة ما هو المقصود لهم من جوار لقتل لان المفروض لزوم رعاية التدرج والاسهل والاسهل ودعوى ان ذلك هو لاجل التبعية للصمص كما في آخر كلام صاحب الحواهر مدعوة من التبعية لاجتماع مع عدم الالتزام بتلك الصمص وعدم الفتوى على طلقها فالانصاف في هذا المحال من ملاحظه الخصوصيات والجهات تنصى شئت خصوصية للمحارب من هذه الجهة وانه يحوز محاربه ومقتله في اول وملة ولا يجري فيه التدرج والافلامجال لطرح مسئلة الصلص بهذه الكيفية كما لا يخفى ولكن لتحقيق المسئلة رتداً على ما ذكر مجال آخر .

(١) اما انه يصلب المحارب حياً فاما هو على القول بالتحجير بين الحدود الاربعة للمحارب لانه على هذا القول يكون الصلص قسيماً لنقل واما على القول بالترتيب فظاهر اكثر الروايات الواردة في الجمع بين الصلص والقتل بمعنى انه يقتل ثم يصلب

وعليه فالصلب لا يترتب عليه عوان العقوبة بل انما هو للاعلام وعرة الناس وان كان فيه نوع هابة وتحييف ولكن بعض الروايات الواردة في الترتيب قد جمع بينهما ، فقطع كرواية عبيد بن بشر المتقدمة وفي صحيحة علي بن حسان المتقدمة ايضاً التخيير بين القتل او لصلب فيما لو اُخذ المال وقتل ولكن يحتمل فيها قوياً ان يكون «لواو» مكان «او» والشاهد عليه الجملة الثانية عراجع .

ثم انه علي كلا القولين لا اشكال في وحب الابقاء مصلوباً ثلاثة ايام كما انه لا اشكال في انه علي تقدير الموت لا يحور لابقاء اكثر من الثلاثة ولا خلاف فيه بينهم بل عن طهر المسالك الاجماع كما عن الخلاف النصريح به ومنشأ روايات متعددة واردة في هذا الباب مثل رواية لسكوني عن ابي عبد الله عليه السلام ان امير المؤمنين عليه السلام صلب رجلاً بالبحيرة ثلاثة ايام ثم امرته في اليوم الرابع فصلى عليه ودفنه (١) وروايته الاخرى عنه عليه السلام ان رسول الله ﷺ قال : لاتدعوا المصلوب بعد ثلاثة ايام حتى ينزل فيدفن . (٢)

ومرسلة الصدوق لمعترة دل : وقال الصادق عليه السلام المصلوب يرل عن الحشة بعد ثلاثة ايام ويعسل ويدفن ولا يحور صلبه اكثر من ثلاثة ايام (٣) واما اذا لم يمت بالصلب في تلك المدة من المسالك وكشف اللثام . اجهز عليه بعدها ، وعن الرياص : يصلب حياً حتى يموت ويمكن الاستدلال له بان المفروض في الروايات المتقدمة الدلة على حرمة الابقاء اكثر من تلك المدة مما اذا اتصف المصلوب بالموت اما لعروصه عليه واما لصلبه ميتاً بناء على القول بالترتيب و ما لو فرض عدم الانصاف فلا دلالة لها على حرمة الابقاء ولكن يرد عليه انه

(١) تل ابواب حد المحارب الباب الخامس ح - ١

(٢) تل ابواب حد المحارب الباب الخامس ح - ٢

(٣) تل ابواب حد المحارب الباب الخامس ح - ٣

لأدليل على لزوم تحقق الموت بالصلب بعد كونه قسيماً للقتل على القول بالتحجير كما انه يرد عليه ان الحكم يلزوم تعميله بعد بروله كما في المرسنة شاهد على عدم لزوم اقامة الصلب الى ان يموت والا كان اللازم تقديم عمله على الصلب كما في بطائره من الحدود المنتهية الى القتل حيث ادالارم فيها تقديم نفسل كما في الرجم وبحوه فالحكم يلزوم التعميل بعده في المرسلة شاهد على ان الصلب قد ينتهي الى القتل وقد لا ينتهي اليه ولاجله لامجال للتقديم .

كما انه يرد على صاحبي المسالك والكشف انه لأدليل على لأجهر عليه بعد الصلب في تلك المدة ونروله حياً خصوصاً مع ملاحظة كون الصلب قسيماً للقتل لانه من افراده ولاجله استشكل في كلا القولين في المنى وان كان يمكن ان يقال بان مراده من القول الثاني الذي استشكل فيه ايضاً هو التصرف في كيفية الصلب وجعله سحوي يموت به كما هو المتداول في هذه الارسة حيث تكون كيفية الصلب ملازمة لتحقيق الموت بخلاف لصلب المتداول في ثلث الارسة وفي رول الاية الشريفة ووجه الاشكال فيه انه لأدليل على جوار هذا المحوم الصلب بعد عدم تحققه في زمان نرول الحكم خصوصاً مع كونه قسيماً للقتل لانه احد افراده .

ثم لظاهر ان المراد من ثلاثة ايام المذكورة في الروايات هو ثلاثة ايام بلياليها وتدخل الليلة الاخيرة ايضاً لاستعمال كلمة «اليوم» في اليوم و الليلة كثيراً في الكتاب والسنة والشاهد له في المقام الرواية الأولى للسكوني المقدمة ، تدالة على انه «ع» انرله في اليوم الرابع مع انه في صورة التعلق لامجال للاشكال في الدخول ومما ذكرنا يظهر النظر فيما عن المسالك من ان المعتبر من الانام النهار دون الليل نعم تدخل الليلتان المتوسطتان تبعاً .

كما به لاجتماع في ان مبدء الايام هو الصلب دون الموت ولاوجه لتوهم الخلاف بناء على كون الصلب واقعاً في حال الحياة كما لا يخفى .

مسئله ١٠- اذا نفي المحارب عن بلده الى بلد آخر يكتب الوالي الى كل بلدياوي انه بالسمع عن مؤاكلته ومعاشرته ومسايعته ومساكنته ومشاورته والاحوط ان لا يكون اقل من سنة وان تاب ، ولو لم يتب استمر النفي الى ان يوب ، ولو اراد بلاد الشرك يسمع منها قالوا : وان مكبوه من دخولها قوتلوا حتى يخرجوه (١)

(١) يقع الكلام في هذه المسئلة من جهات .

الاولى في المراد من النفي من الارض الواقع في الآية وبظهور من لفتاء في ذلك اقوال :

احدها : ما ذكره الشيخ -قده- في المسوط قال في كتاب قطاع الطريق بناء على كون المراد بالمحارب في الآية هو قطع الطريق : وان قتلوا ولم يأخذوا المال قتلوا والقتل يحتم عليهم ولايجوز العموعهم واما يكون مسحتماً اذا كان قصده من ائقتل احداً المال ، واما ان قتل رجلا لغير هذا فالقود واجب غير مسحتم ، وان قتل واحد المال قتل واصلب، وان احداً للمل ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف فمتى ارتكبوا شيئاً من هذا نعموا من الارض ونفيهم ان يتبعهم ايما حلوا كان في طلبهم فاذا قدر عليهم اقام عليهم الحدود التي ذكرناها الى ان قال بعد اسطر : واما قوله او ينفوا من الارض معناه : اذا وقع منهم في المحاربة ما يوجب شيئاً من هذه العقوبات يتبعهم الامام ابداً حتى يجده ولا يدعه بقر في مكان هذا هو النفي من الارض عندنا ، وعند قوم : المنع من قدر عليه بعد ن يشهر السلاح وقبل ان يعمل شيئاً والنفي عنده الحس والاول مذهبنا .

وطايره ان المراد من النفي هو ان يتبع المحارب الوالي الحاكم حتى يجده ويحرق عليه ما يستحقه من العقوبات الثلاثة وليس هو عقوبة مستتفة في ردیف سائر العقوبات ومن الواضح كونه خلاف ظاهر الآية وانه لا يجتمع مع كلمة «او» الوقفة

في الآية بل نما يلائم مع كلمة «الواو» .

ثانيها : ما يظهر من محكي الصدوق في الفقيه من ان المراد به هو العرق في البحر حيث قال : يسمى ان يكون دعياً شبيهاً بالصلب والقتل تنقل رجلاه ويرمى في البحر .

ثالثها : ما حكاه الشيخ في عارثه المتقدمة عن قوم من ان المراد به الحبس . رابعها : ما اشار اليه ابن سعيد في محكي الجامع قال : نفى من الارض بان يعرق على قول اوبجس على آخر اوينفى من بلاد الاسلام سنة حتى يتوب وكونوا انهم نفى محارب فلانؤوه ولا تعاملوه فان ابو قوثلوا . ومرجعه الى كون المراد هو النفي من بلاد الاسلام واخراجهم الى بلاد الكفر .

خامسها : ما ذكره بعض الاعلام من ان المراد من النفي من الارض ان لا يسمح للمحارب بالاستقرار في مكان ولم يكن له مقر يستقر فيه نظراً الى اطلاق الارض في الآية الشريفة وعدم التقييد بارض الاسلام مضافاً الى ان بلاد المسلمين حين نزول الآية المباركة كانت قليلة جداً ولا يمكن تقييد الارض في الآية بها لانه مستلزم لتخصيص اكثر .

سادسها : ما هو المشهور من ان المراد هو النفي من الارض التي وقعت فيها المحاربة الموجبة للحد واخراجهم منها الى غيرها ولا يلزم ان يكون العير مشحواً وهذا هو الظاهر من الآية الشريفة مع قطع النظر عن الروايات الواردة في الدب

وام الروايات فائتان منها طاهرتان في النفي من بلاد الاسلام كليهما وهما موثقة ابي بصير قال : سئل عن الانقاء من الارض كيف هو ؟ قل ينفى من بلاد الاسلام كليهما فان قدر عليه في شيء من ارض الاسلام قتل ولا امان له حتى يلحق بارض الشرك . (١)

وموقفه بكبرى اعيان عن ابي جعفر - عليه السلام - قال : كان امير المؤمنين - عليه السلام - اذا نفي حداً من اهل الاسلام نفاه الى اقرب بيد من اهل الشرك الى الاسلام فطر في ذلك فكانت الدليم اقرب اهل الشرك الى الاسلام . (١) ولكنهما مصافاً الى به لاطهور فيهما في كون المراد هو معنى المحارب ويمكن ان يكون المراد معنى غيره والى الاصمار في الاولى لم يعمل بهما غير ابن سعيد فيما اشار اليه في عبارته المقدمة فهما معرض عنهما لدى المشهور كما هو ظاهر .

وواحدة منها مشعرة بما ذكره الصدوق في لقبه وهي رواية عبدالله بن طلحة عن ابي عبدالله - عليه السلام - في قول الله - عز وجل - انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فساداً الاية هذا معنى المحارب غير هذا التنى قال يحكم عليه المحاكم بقدر ما عمل ويعفى ويحمل في الحر ثم يقذف به ، لو كان التنى من بلد الى بلد كأن يكون احراجه من بلد الى بلد عدل القل والصلب ولفظ ولكن يكون حداً يوافق القطع والصلب . (٢) ولا يجهى اضطراب منى الرواية جداً. ورويات ظاهرة في ان المراد هو ما عليه المشهور من رواية عبد الله المدائني عن ابي الحسن الرضا - عليه السلام - في حديث المحارب قال : قتلت : كيف يعفى ومحد نفيه قال : يعفى من المصر الذي فعل فيه ما فعل الى مصر غيره ويكتب الى اهل ذلك المصر انه معنى فلانجا لسوء ولا تبايعوه ولا تأكلوه ولا تشاربوه ولا تشاربوه يفعل ذلك به سنة فان حرج من ذلك المصر الى غيره كتب اليهم بمثل ذلك حتى تتم السنة قتلت فان توجه الى ارض الشرك ليدخلها قال : ان توجه الى ارض الشرك ليدخلها قول اهلها (٣) .

(١) ثل ابواب حد المحارب اقياب الرابع ج - ٦

(٢) ثل ابواب حد المحارب الباب الرابع ج - ٥

(٣) ثل ابواب حد المحارب الباب الرابع ج - ٢

قال في لوسائل بعد نقل الرواية : ورواه أيضاً عن اسحاق المدائني عن  
 ابي الحسن عليه السلام نحوه الا انه قال : فقال له الرجل . فان اتى ارض الشرك بدخلها؟  
 قال يصرب عنقه ان اراد الدخول في ارض الشرك . (١) وقال فيها ايضاً وعنه عن  
 محمد بن عيسى عن يونس عن محمد بن سليمان عن عبيد الله بن اسحاق عن  
 ابي الحسن عليه السلام منه الا انه قال في آخره يفعل ذلك به سنة فانه سيتوب وهو صاعر  
 قلت فان ام ارض الشرك بدخلها ؟ قال : يقتل . (٢) والظاهر اتحاد هذه الروايات  
 وتردد راويها بين كونه هو عبيد الله او ابيه الذي هو اسحق ولا تكون روايات متعددة .  
 وهما روايتان آخرتان : احدهما : صحيحة حماد عن ابي عبد الله عليه السلام - في قول  
 الله - عز وجل - اما جراء الذين يحاربون الله ورسوله الآية قال : لا يبايع ولا يؤوى  
 (ولا يطعم) ولا يتصدق عليه . (٣)

وثابتهما : رواية ررواة عن احدهما عليه السلام في قوله : اما جراء الذين يحاربون  
 الله ورسوله الى قوله : او يسلتوا الآية قال : لا يبايع ولا يؤتى بطعام ولا يتصدق  
 عليه . (٤) و لظاهره ليس المراد بالروايتين كون عدم المبايع ومضى رديه معنى  
 النفي الواقع في الآية بل الظاهر كونه من آثار النفي ومرتباً عليه بعد تحققه وعليه  
 تكون الروايتان مؤيدتين للروايات التي قبلهما الدالة على ان المراد هو النفي من  
 بلد الجساية ووقوع المحاربة الى بلد آخر وبدل عليه ايضاً دليل صحيحة جميل  
 المتقدمة في بحث التخيير والترتيب وهو قوله قلت النفي الى اين ؟ قال من مصر  
 الى مصر آخر . وقال ان علياً عليه السلام نفى رحلين من الكوفة الى النصرة فان طأرها النفي

(١) ثل ابواب حد المحارب الباب الرابع ج - ٣

(٢) ثل ابواب حد المحارب الباب الرابع ج - ٤

(٣) ثل ابواب حد المحارب الباب الرابع ج - ١

(٤) ثل ابواب حد المحارب الباب الرابع ج - ٨



من محل وقوع الجنابة الذى كان هو الكوفة واما ما فى الجواهر من انه لم يعمل بها الا الصدوق فى المتن فلعلة يلحظ تعيين محل النفى او لحاظ عدم التضييق عليه فتدبر . وقد انقدح مما ذكرنا انه لامحيص عن القول بكون المراد من النفى ما ذكرنا وعليه فيلزم التقييد فى الآية ودعوى كون مثله مستلزماً لتخصيص الاكثر مذقوعة بانه لا يلاحظ فى التقييد الافراد من حيث القلة والكثرة وليس مثل التخصيص فى هذه الجهة كما قرر فى محله كما ان دعوى ان الروايتين الدالّتين على النفى من بلاد الاسلام محالّتان لظاهر الكتب عريفة جداً لعدم كون التقييد موحياً لتحقيق المحاورة بوجه واغرب منه دعوى انه لاحلاف فى كون المراد من النفى هو المعنى لخاص مع انك عرفت ذهاب المشهور الى المعنى الاخير .

المقام الثانى : فى انه بعد تحقق النفى بكتب الوالى الى كل بلد يأتى اليه لمنع عن المباينة ومثلها من الامور المذكورة فى المتن والدليل عليه مضافاً الى صحبة حبان الظاهرة فى ذلك على ما ذكرنا فى معناها رواية المدائى المتقدمة بصيغة حمل المشهور بها من هذه الجهة .

المقام الثالث : فى حدّ النفى والمشهور على عدم التقييد بمثل السنة بل صرح الشهيد الثانى فى محكى الروضة والمسالك باستمرار النفى الى ان يموت ونسبه فى الثانى الى الاكثر ، وذهب ابن سعيد فى عبارته المتقدمة بالنسبة وظاهر المتن تعالى للمحقق فى النافع والشهيد فى الروضة الاستمرار الى ان يتوب وفى الحقيقة يكون ذلك استثناءً من الاستمرار الى الموت وتقييداً له بعدم التوبة .

والدليل على عدم التقييد بالنسبة اطلاق الآية الشريفة ولا مجال للنسك فى ذلك باطلاق الروايتين الاخيرتين فانهما لا يكونان فى مقام البيان من هذه الجهة . واما التقييد بالنسبة فيدل عليه رواية المدائى المتقدمة ولكنها لاجاب لها من هذه الجهة بعد ضعف سندها كما ان تأثير التوبة فى زوال الحكم لم يقدّر عليه هنا

مسئلة ١١ - لا يعترف في قطع المحارب السرقه فصلا عن اعتبار النصاب او الحرر بل الامام - ع - مخير بمجرد صدق المحارب ، ولو قطع فلاحوط البدلة يقطع اليد المسمى ثم يقطع الرجل اليسرى ، والاولى الصبر بعد قطع اليسرى حتى تحسم ، ولو فقدت اليسرى او فقد العصوان يختار الامام عليه السلام غير القطع (١) .

دليل وقوله <sup>ع</sup> في بعض الروايات انه سبوتوب وهو صاعر وان كان فيه اشعار بذلك الا انه لا اعتبار له من حيث السد .

المقام الرابع : في انه لو قصد بلاد الشرك مع مه و يدل عليه مصافاً الى ما في بعض الروايات المتقدمة ان ذلك مباح لما هو العرض من بهيه وما هو المترتب عليه من الممنوعة في المباينة ومثلها مصافاً الى ان ذلك ربما ينحصر الى المحالفة مع الاسلام والحكومة الاسلامية فاصل المنع مما لا يسعى الارنياب فيه .

واما لو فرض تمكيتهم من دخولها ووروده فيها فقد قالوا: قوتلوا حتى يحرزوه ويشهد له بعض الروايات المتقدمة و لكنه مصافاً الى ضعف سنده ربما يشكل بانهم ان كانوا اهل حرب فلا تتوقف مقتضيتهم على ذلك وان كانوا اهل هدنة وذمة فلا يباح مجرد ذلك مع عهدهم الا مع الاشتراط فيه كما لا يخفى .

(١) في هذه المسئلة ايضاً جهات :

الاولى : انه لو قلنا في الحدود الاربعة الثابتة على لمحارب بالتحجير و ان الامر بيد الحاكم يختار ما يشاء منها فلا يصح في اختيار القطع شيء آخر رائد على عنوان لمحارب لاد كل محارب يمكن ان يختار فيه القطع سواء كان آخذاً للمال ام لم يكن كذلك و عليه فلا موقع للبحث في اعتبار النصاب او الحرز لان اصل الاخذ غير معتبر فصلاً عن النصاب او الحرز فعلى هذا التقدير لا يبقى لهذا البحث مجال .  
واما لو قلنا فيها بالترتيب فمقتضى اكثر الروايات المتقدمة الواردة في الترتيب

ان القطع انما هو فيما لو كان المحارب قد احدث المسال ولم يتحقق منه القتل وعليه فيصح البحث فى اعتبار المصاب او المحرر بقول .

حكى عن الخلاف للشيخ - قدس سره - اعتبار المصاب لقوله (ص) فيما رواه العامة : القطع فى ربح ديار و لانه مجمع عليه ولا دليل فيما دونه و هو كما ترى لانصراف ذلك القول على تقدير الاعاصى عن السد الى القطع المتعين الثابت فى السرقة وعدم شموله للقطع فى باب المحاربة واطلاق الآية والرواية دليل على عدم كفايهما دليلان على عدم اعتبار المحرر .

ثم انه على تقدير تحقق لنصاب والمحرر جارحاً الموجب لانطباق عنوان السارق ايضاً يجرى فيه حد المحارب من دون اعتبار الامور المعترضة فى احراء حد السارق كالمرافعة الى الحدكم ونحوها وذلك لان انطباق عنوان السارق لاينفى عنوان المحارب بوجه بل يترتب عليه حكم القطع الذى فيه حد السارق ايضاً على تقدير تحقق شرائطه كما لا يخفى .

الثانية : انه هل الترتيب معتبر بين قطع اليد اليمنى وبين قطع الرجل اليسرى ام لا طاهر المتن اعتباره على نحو الاحتياط الوجوبى وسنأخذ تقديم اليد على الرجل فى الذكر فى الآية والروايات المتعددة المتقدمة ولا يوجد فى الروايات خلافه مصفاً الى ان ثبت الاول فى المرتبة الاولى من السرقة والثانى فى الثانية ربما يؤيد ان الانتقال الى الرجل بعد تحقق قطع اليد فتدبر .

ثم انه ذكر المحقق فى الشرايع ان كيفية قطعه ان تقطع يماه ثم تحسم ثم تقطع رجله اليسرى وتحسم ولو لم تحسم فى الموضعين جار والمراد بالحسم هو ما يمنع عن الادماء وعليه فلا يتحقق الامهال حتى يقال بعدم جوازه فيما اذا كان الحد واحداً .

الثالثة : فيما اذا فقد العضوان او احدهما فى الصورة الاولى ان قلنا فى

مسئلة ١٢ - لو اخذ المال بغير محاربة لايجرى عليه حكمها كما لو اخذ المال وهرب ، او اخذ قهراً من غمراشيار سلاح ، او ااحمال في اخذ الاموال بوسائل كتزوير الاساد والرسائل وتحوذ لك فسيها لايجرى حد المحارب ولا حد الفارق ولكن عليه التعرير حسب ما يراه الحاكم . (١)

الحدود الاربعة بالتحجير فاللارم ان يختار الحاكم غير القطع لامتناع تحققه بانتهاء موضوعه كما هو الشأن في جميع موارد التحجير اذا امتنع احد طرفيه او اطرافه ، واما لو قلنا بالترتيب وتعين القطع في المحارب الآخذ للمال اذا لم يكن قتلاً فاحتمال سقوط الحد في غاية البعد وان جعلنا الاشبه بالقواعد في مثله لانتقال لى التعزير لكنه فيما لم يكن بعده حد ، واما مع ثبوت الحد في المرتبة الصعيفة كما في المقدم شوت النفى في المرتبة التى دون هذه المرتبة بناء على هذا القول فاحتمال السقوط بعيد في العاية وعليه فيحتمل الانتقال الى النفى ويحتمل قطع اليد اليسرى مكان اليمنى والرجل اليمنى مكان اليسرى فتدبر .

وفى الصورة الثانية ان قلنا في لحدود المذكورة بالترتيب ولازم تعين العضو الموجود للقطع وان قلنا بالتحجير فاللارم اعتبار غير القطع من سائر الاطراف لامتناع تحقق هذا الطرف ومما ذكرنا يظهر ان الجمع بين القول بالتحجير وبين لاقتصر على قطع الموجود كما في الشرايع مما لاوجه له ويظهر من صاحب الجواهر ارتصائه حيث لم يستشكل على الشرايع .

(١) الطرق والوسائل الى اخذ مال الغير بغير وجه شرعى كثيرة ولكل واحد منها عنوان واللارم ملاحظة احكام تلك الموازين فنقول :

الاول والثاني : عنوان المارقة والمحارب وقد تقدم حكمهما وحد الحد بالترتيب عليهما والخصوصيات المعتبرة في صدقهما .

الثالث : عنوان المستلب والمنتهب والمختطف وهو الذى ينهب المال ويهرب من دون محاربة بتجريد سلاح ونحوه ومن دون سرقة .

الرابع : عنوان المحتلس والظاهر كما في الجواهر ان المراد منه اخذ المال من صاحبه عند صدور غفلة منه وان وقع تفسيره في الصحاح وبعض آخر من كتب اللغة بالاستلاب .

الخامس : ما سعى ان يكون معنواً بعنوان المهاجم وان لم يقع التصريح بهذا العنوان في مقابل العاوين الاخر وهو ما لو هجم على غيره لاحد لمال من دون محاربة .

السادس : لمحتال وهو الذي يحتال على الاموال بوسائل كثر ووير الاسناد والرسائل و اربعة عسره وكيلا للغير في اخذ المال عن آخر مع انه لا يكون كذلك .  
السابع : المنج والمرفد وهو من اعطى النج للغير او اسقاه المرفد ثم احدث ماله بعد حصول النوم او دهاب العقل وهما عاوين آخر كعنواني الطرار والعول ونحوهما كما يأتي في الروايات والظاهر انه لا دليل على ثبوت الحد في غير الاولين بل الثالث هو التعزير بمقتضى القاعدة الكلية الجارية في مثله مصداً الى دلالة بعض الروايات على عدم ثبوت القطع في بعض هذه العاوين مثل موثقة ابي بصير عن احدهما عليه السلام قال سمعته يقول: قال امير المؤمنين عليه السلام لا قطع في الدعارة المعجلة وهي الحلسة ولكن اخرره (١) .

ورواية السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام قال : قال امير المؤمنين عليه السلام اربعة لا قطع عليهم: المحتلس والعول ومن سرق من لعيمة وسرقة الاجير فانها خيبة (٢) ولا دلالة لها على حصر عدم القطع في الاربعة كما لا يخفى .

وروايته الاخرى ان امير المؤمنين عليه السلام اني برجل احتلس درة من اذن جارية

(١) ثل ابواب حد المرفقة الباب الثاني عشر ح - ١

(٢) ثل ابواب حد المرفقة الباب الثاني عشر ح - ٣

فقال : هذه الدعارة المعلنة فصره وحسه . (١)

وصحبة عبدالرحمن بن ابي عبدالله عليه السلام قال ليس على الذي يستلب قطع وليس على الذي يطر الدراهم من ثوب قطع . (٢) وقد تقدم البحث في الطرار ون الحكم فيه التفصيل فراجع .

وصحبة عيسى بن صبيح قال : سئلت باعده الله عليه السلام عن الطرار والبش والمختلس قال : يقطع الطرار والباش ولا يقطع المختلس (٣) وغير ذلك من الرويات الدالة على ذلك .

نعم ما رواه واحدة طاهرة في ثبوت القطع في بعض هذه العبادتين وهي صحبة الحلبي عن ابي عبدالله عليه السلام انه قال في رجل استأجر اجيراً واقعه على متاعه فسرقه قال : هو مؤتمن وقال في رجل اتى رجلاً وقال ارسلني فلان اليك لترسل اليه بكدا وكذا فاعطاه وصدقه فقال له : ان رسولك اتاني فبعث اليك معه بكدا وكذا فقال : ما ارسلته اليك وما اتاني بشيء فرعم الرسول انه قد ارسله وقد دفعه اليه فقال : ان وجد عليه بينة انه لم يرسله قطع يده ومعنى ذلك ان يكون الرسول قد اقر مرة انه لم يرسله ، وان لم يجد بينة فيمينه نالقه ما ارسلته ويسئو في الآخر من الرسول المال ، قلت : ارأيت ان رعم انه اما حمله على ذلك الحاحاة فقل : يقطع لانه سرق مال الرجل . (٤)

(١) تل ابواب حد السرقة الباب الثاني عشر ح - ٤

(٢) تل ابواب حد السرقة الباب الثالث عشر ح - ١

(٣) تل ابواب حد السرقة الباب التاسع عشر ح - ١٠ والمجيب من صاحب الوسائل

حيث روى هذه الرواية أيضاً بهذا السند في الباب الثالث عشر من ابواب حد السرقة ح - ٤ بهذه الكيفية وهي انه قال - يعنى عيسى بن صبيح - سئلت باعده الله - ع - عن الطرار والباش والمختلس قال : لا يقطع والظاهر كما تقدم في بحث السرقة صحة النقل لمشتل على التفصيل وذكرنا هناك وجهه فراجع .

(٤) تل ابواب حد السرقة الباب الخامس عشر ح - ١

هذا ولكي الظاهر لزوم رد علم هذه الرواية الى اهله لان التعليل للقطع «السرقه مع وضوح عدم صدق عنوان السرقة على موردها كما تقدم في تعريفها مما لا يستقيم مصفاً الى ان الجمع بين البينة واليمين في شخص واحد مع ان لبنة على المدعى واليمين على من انكر مما لا يتم كما ان الظاهر ان المدعى هو الرسول واللازم عليه اقامة البينة على الرساله وعلى تقدير عدمها تصل البينة الى يمين الرجل الذي انكر الرسالة مع ان الجمع بين البينة على الاقرار لاعلى عدم الارسال وبين اليمين على عدم الارسال غير طاهر الوجه ، للازم ما ذكر من رد علمه الى اهله .

## خاتمة في سائر العقوبات

### القول في الارتداد

مسئلة ٩ - ذكرنا في الميراث المرتد بقسميه وبعض احكامه فالمطرى لا يقتل اسلامه ظاهراً ويقتل ان كان رجلاً ، ولا تقتل المرأة المرتدة ولو عن فطرة بل تحبس دائماً وتضرب في اوقات الصلوات ، ويضيق عليها في المعيشة ، وتقتل توبتها فان تابت اخرجت عن الحبس ، والمرتد الملى يستتاب فان امتنع قتل ، والاحوط استتابته ثلاثة ايام وقتل في اليوم الرابع . (١)

#### (١) في المسئلة جهات من البحث :

الاولى في تعريف الفطرى والملى وقد فسرهما في المتن في كتاب الارث بان المطرى من كان احد ابويه مسلماً حال انعقاد نطقه ثم اظهر الاسلام بعد بلوغه ثم خرج عنه ، والملى بانه من كان ابواه كافرين حال انعقاد نطقه ثم اظهر الكفر بعد البلوغ فصار كافرأ اصلياً ثم اسلم ثم عاد الى الكفر كنصراني بالاصل اسم ثم عاد الى نصرانيته - مثلاً - والكلام في هذا التعريف يقع في امور :

الاول في انه هل الملاك حال انعقاد النطق او حال الولادة طاهر التعريف هو الاول كما فيما حكى عن القواعد والمسالك ولكن في الشرايع في تعريف الفطرى



انه من ولد على الاسلام وقد اخذ ذلك من صحيحة الحسين بن سعيد قال قرأت بخط رجل الى ابي الحسن الرضا -ع- رجل ولد على الاسلام ثم كفر واشرك وخرج عن الاسلام هل يستتاب او يقتل ولا يستتاب فكتب -ع- يقتل . (١)

ومرفوعة عثمان بن عيسى قال : كتب عامل (علام) امير المؤمنين -ع- اليه انى اصبحت قوماً من المسلمين رداً وقوماً من النصارى زنادقة فكاتب اليه : اما من كان من المسلمين ولد على الفطرة ثم تردى فاضرب عنقه ولا تسته ، ومن لم يولد بينهم على الفطرة فاستبه فان تاب والافاضرب عنقه ، واما النصارى فما هم عليه اعظم من الردقة (٢) وغيرهما من الروايات التى وقع فيها هذا التعبير .

ولكن الظاهر انه ليس المراد بالولادة فى النصوص وبعض الفتاوى ما يقابل انعقاد النطفة بل المراد منها اصل الحلقة خصوصاً مع التعبير بالولادة فى الفطرة التى هى فى الاصل معنى الحلقة مضافاً الى أن الولادة التى هى الانتقال من عالم الرحم الى عالم الدنيا لا اثر لها فى ذلك بل الملاك هو حال الانعقاد الذى يرتبط بالابوين ويصاف اليهما وعليه فلو انعقد منهما فى حال الكفر ثم اسلم ابواه او احدهما حال الولادة لا يكون فطرياً لانه لا تكون فطرته عن الاسلام ويؤيد ما ذكرنا انه لو فرض موت الاب المسلم حال الولادة وكانت الام كافرة فانه لا اشكال كما سيأتى فى الحكم بسلام الولد مع أن الموجود فى حال الولادة لا تكون الا الام التى فرض كفرها كما لا يخفى .

الثانى هل يعتبر فى المرتد الفطرى اظهار الاسلام بعد البلوغ ام لا وبعبارة اخرى هل يعتبر فيه ان يكون مسلماً بالاصالة او يكفى الاسلام الحكمى التبعي الثابت الى زمان البلوغ فلو انعقدت نطقته على الاسلام وبلغ واختار الكفر من دون سبق الاسلام

(١) تل ابواب حد المرتد الباب الاول ح - ٦

(٢) تل ابواب حد المرتد الباب الخامس ح - ٥

لا يكون مرتداً قطرياً على الأول ويكون على الثاني طاهر التعريف بل صريحه هو لأول  
لما يسهل من الروايات الواردة في الدب التي منها موثقة عمار الساباطي قال سمعت  
ابن عبد الله يقول : كل مسلم من مسلمين ارتد عن الاسلام وجحد محمداً ﷺ  
سوته وكذبه فان دمه مباح لمن سمح ذلك منه ، ومرتته بائنة مه يوم ارتد ويقسم  
ماله على ورثته ، وتعتد امرئته عدة المتوفى عنها زوجها وعلى الامام ان يقتله  
ولا يستتبه . (١) فان قوله ﷺ كل مسلم طاهر في المسلم بالاصاله وهو لدى اختيار  
الاسلام بعد بلوغه ولا يشمل المسلم بالنسج والا لكان اللازم ان يكون ارتد الطفل  
موجباً لترتب الآثار المذكورة في الرواية وبالجمله لاحياء في ان المراد هو الارتداد  
بعد البلوغ وعليه فالمراد بالمسلم بصاً هو المسلم بعده .

ومنها صحيحة الحسين بن سعيد المتقدمة فان طاهر التعبير بالرجل الذي لا يطلق  
على غير البالغ ثم عطف الكفر والشرك عليه - اي على ولادة الرجل على الاسلام - ان  
المراد هو البالغ الذي اختار الاسلام بعد بلوغه ثم ارتد وجرح عنه .

ومنها لمروعة المتقدمة المشتملة على قوله ﷺ اما من كان من المسلمين  
ولد على العطرة ثم يرتد فان طاهرها تأخر التزندق عن كونه مسلماً وقد عرفت ان  
المراد به هو المسلم بالاصل ولا يلزم ما ذكره في الموثقة وعليه فلا ينبغي الاشكال  
فيما ذكره في المرتد القطري .

واما المرتد الملى فقد اعترف في تعريفه مصافاً الى كون بوبه كافرين حال انعقاد  
لطفة ان يختار الكفر بعد اللوع ثم اسلم ثم ارتد والوجه فيه ما في مثل صحيحة  
على بن جعفر عن اخيه ابي الحسن - عليه السلام - قال سئل عن مسلم تنصّر قال :  
يقتل ولا يستتاب قلت فمصراني اسلم ثم ارتد قال يستتاب فان رجح والاقول . (٢)

(١) قل ابواب حد المرتد الباب الاول ح - ٣

(٢) قل ابواب حد المرتد الباب الاول ح - ٥

فان صدر النصراني هو النصراني بالاصل الذي هو عبارة عن اختياره له بدلاً فالحكم في الرواية قد رتب على الكفر الاصلى الذي احتار الاسلام ثم ارتد ورجع ودعوى أن ذلك لا ينافي ترتبه ايضاً على غير هذا المورد مثل ما اذا احتار الاسلام بعد اللوغ بالافضل ثم رتب كما ربما يستمد من المرفوعة المتقدمة من قوله **عَلَيْهِ** من لم يولد منهم على الفطرة عام يشمل الفرض المذكور مدفوعة بصعقها من حيث السد وعدم بهوضها لاثبات الحكم فيه ايضاً فامل .

الثالث : لاحد في الحكم باسلام الولد فيما اذا كان ابواه مسلمين وبذل عليه مصداقاً لى الاجماع بل الضرورة مثل موثقة عمار المتقدمة المشتملة على قوله **عَلَيْهِ** كل مسلم بين مسلمين .

واما اذا كان احد ابويه مسلماً فما يسدل على ذلك مصداقاً الى الاجماع بامرئ : احدهما : ما دل على أن الرجل المسلم اذا مات وكانت زوجته او امته حاملاً يعزل ميراثه فينتظر حتى يولد حياً فانه يذل باطلاقه على ان الحمل يرث اذا ولد حياً وان كانت الروجة او الامة غير مسلمة وبصميمة ان وارث المسلم يعتبر فيه الاسلام بثبت انه محكوم باسلام من اول ولادته وكذلك اذا ماتت الام المسلمة وترك ولداً من كافر ولو لاجل الوطى بالشبهة او اسلمت الام بعد الحمل وقبل الولادة فان الولد يرثه بمقتضى اطلاق الادلة فيثبت اسلامه بالملارمة ، المذكورة .

ويرد عليه ان ما دل على ثبوت الارث للحمل وعزله حتى يولد حياً لا اطلاق فيه من هذه الجهة لعدم كونه الا في مقام بيان ان الحمل عند تحقق موت الاب لا يمنع عن ثبوت الارث ولا يشترط في ثبوته كون الوارث متولداً في حال الموت واما ثبوت الارث له ولو كانت امه كافرة فلا دلالة له عليه اصلاً ولا يكون هذه الادلة في مقام بيانه بوجه .

كما ان التمسك باطلاق الادلة في العرض الثاني مع ثبوت الملازمة واشترط

كون وارث المسلم لابد وان يكون مسلماً فيه ما لا يجهى مصافاً الى ان المثل الثاني مضاف لما ذكرنا من ان العلاك حال الانعقاد لاحل الولادة .

قاليهما : رواية عبد بن ررارة عن ابي عبدالله عليه السلام في لصبي يحتار الشرك وهو بين ابويه قال : لا يترك وذلك ان كان احد ابويه نصرانياً . (١)

وصحيحة ابن - علي رواية الصدوق عن ابي عبدالله عليه السلام في الصبي اذا شب فاحتار النصرانية واحداً ابويه نصراني او مسلمين قال : لا يترك ولكن يصرب على الاسلام (٢) وهذه الرواية قريبة على ان المراد بقوله عليه السلام في الرواية الاولى اذا كان احد ابويه نصرانياً ليس الا ما يقابل كونهما نصرانيين لاما يقابل كونهما مسلمين وعليه فمما د الروايتين انه مع اسلام الابوين او احدهما حيث يكون الصبي محكوماً بالاسلام تبعاً فاذا احتار في ذلك الحال اي قبل البلوغ النصرانية و لشرك فاللارم ان لا يترك بل يصرب لاحل كونه محكوماً بالاسلام وليس المراد بقوله اذا شب البلوغ والا لا يجتمع مع التعبير بالصبي .

ثم ان قوله في الرواية الثانية : ومسلمين لا يطلق على قواعد العربية ويحتمل قوياً انه كان في الاصل او كانا مسلمين او بين مسلمين ومثلها وبالجمله فهد الدليل الثاني تام صالح للحكم بالتبعية في الاسلام اذا كان احد الابوين مسلماً .

الجهة الثانية : في حكم المرتد الفطري اذا كان رجلاً فالمشهور انه لا ينقل توثقه بل يجب قتله وعن الاسكافي انه يستتاب هناك ثاب والقتل وحكى عن بعض التفصيل في قول التوبة بين الماطن والظاهر فتقبل على الاول دون الثاني وفي تفسير الباطل والظاهر احتمالات :

احدها : ان يكون المراد بالماطن العقاب في الآخرة بالإضافة الى الكفر

(١) ثل ابواب حد المرتد الباب الثاني ح - ١

(٢) ثل ابواب حد المرتد الباب الثاني ح - ٢

والارتداد الذى صدر منه وبالمظاهر هو كل ما يرتبط به فى الدنيا من التجاسة وطلان العبادة وغيرهما فالتوبة لاتأثير لها فى رفع الحكم بالتجاسة الثابتة بسبب لارتداد والكفر ولافى الحكم بصحة عاداته .

وربما يستشكل فى ذلك بأنه بعد التوبة ان قلنا بثبوت التكاليف العبادية بالاضافة اليه فاللازم ان يكون مكفراً بما لا يكون قادراً عليه و ان قلنا بسقوطه فاللزام الالتزام بعدم كون المانع العاقل مكلفاً ولا مجال للالتزام به اصلاً مضافاً الى انه افنى عبر واحد فى بحث القضاء من الصلوة بان لمرتد يقضى رمان رده وان كان عن فطرة بل حكمى غير واحد الاجماع عليه بل فى ناصريات المرتضى اجماع المسلمين على ذلك وهو لا يتم الا على قبول توبته .

والى ان قوله تعالى : ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم فى الدنيا والاخرة واولئك اصحاب النار هم فيها خالدون (١) طاهر فى ان من لم يمت كذلك لا يكون له لجراء المذكور فيه وطهران الارتداد فى لآية مطلق يشمل القطرى ايضاً .

ولكنه اجاب صاحب الجواهر - قدم عن الاشكال بما يرجع الى انه يمكن الالتزام بثبوت التكليف وعدم القدرة لايقدر بعد كونه سوء الاحتيار خصوصاً بعد اطلاعه عليه قبلاً ويمكن الالتزام بسقوط التكليف باعتذار ان المانع نزل منزلة الميت ولذا حكم باعتداد روحه عدة الوفاة وبانه تقسم امواله بين ورثته .

واجاب عن التأييد الاول بان الاجماع على قضاء رمان الردة ولو عن فطرة انما هو فى مقام بيان ان الكفر الارتدادى لايقط القضاء لو تعقبه الاسلام بخلاف لكفر الاصلى ويكفى فى المثال للقطرى المرأة التى تقبل توبتها ولو كانت عن فطرة .

وذكر في اواخر كلامه ان العمدة ترجيح ما جاء فى خصوص الفطرى من نية التوبة فى غير واحد من النصوص ومما جاء من عموم التوبة وهو - اى الترجيح - ان لم يكن للاول لشهرة المحكية وغيرها ولا اقل من الشك ولاصل بقصى عدم القبول. و يرد عليه ان الالتزام بسقوط التكليف مضافاً الى انه بعيد عن مذاق الشرع وخارج عن طريق الفقه مما لم يدل عليه دليل والحكم باعتداد الروجة وتقسيم امواله لادلالة له على تبرئه من ربه الميت مطلقاً بحيث لا يكون صالحاً للارث بعد التوبة من الميت المسلم و لحوار المعاملة معه وغيرها من اظاهر ثبوت التكليف و لالتزام بعدم انقضاء على الاطاعة و ان كان مشأه الارتداد الذى هو امر اختيارى له لا يناسب ما هو لمرتكز فى اذهان المشرعة كما لا يخفى .

واما الحكم بقضاء رمان لردة ولو كان محتصاً بالمرأة فى المرتد الفطرى فكان الالتزام بالنسبة عليه و الاشارة به وليس فى كلامهم من هذه الجهة عين ولا اثر مع انه لم يتصد للحواش عن آثية الطاهرة فى تربى الجبط المذكور فيها على الارتداد الباقى الى الموت ولم تنقته توبة

واما ما افاده احيراً فبرد عليه ظهور النصوص فى كون عدم الاستنابة بما هو بلحاظ القتل فقط اومع انصدم لسبوة والاعتداد وتقسيم الاموال ويدل عليه وقوع التعبير بالاستنابة فى اكثر النصوص وذكر القتل بعد النهى عنها كما فى صحيحة حسين بن سعيد المتقدمة ومثلها و ظاهره بعد العاء خصوصية . لاستنابة واسراء الحكم الى التوبة ولو من دون استنابة ان المراد عدم القول بالاصفة اليه نعم ذكر فى رواية واحدة نية توبة له وهى صحيحة محمد بن مسلم قال سئلت ابا جعفر - ع - عن المرتد فقال من رعب عن الاسلام وكفر بما انزل على محمد - ص - بعد اسلامه فلا توبة له وقد وجب قتله وبانت منه امره ويقسم ما ترك على ولده (١) و ظاهرها

ولو بقرينة سائر الروايات عدم القول بالاصابة الى الاحكام المذكورة فيها لا بالنسبة الى جميع الاحكام ولوشك في ذلك فمقتضى لزوم الرجوع الى المطلق فيما اذا شك في سعة دائرة التقييد وصيغها الحكم بقول التوبة لا الرجوع الى استصحاب عدم كما افاده - قوله - .

وعلى ما ذكرنا من قول توبته بحكم بطهارة بدنه وصحة عاداته وجور التزويج بالمسلمه ولو كانت هي امرأته بعد الاعتداد بل في انهاء العدة على احتمال كالمطلقة باناً قد حكى النصريح به عن نائي الشهيدين وان كان هو محل اشكال كما انه لا ينتقل الى ورثته ما يملكه بعد التوبة سواء كان باسباب اختيارية او قهرية بل يمكن ان يقل بانه يملك ولا ينتقل الى ورثته ما يتعلق به بعد الارتداد فاذا اكتسب واتجر بعده و استعاد يصير مالكاً ولا ينتقل الى الورثة لان متقدم من النصوص عاية معاده انتقال الاموال التي هي ملته في حال حدوث الارتداد واما ما يملكه في زمان الارتداد فلا دلالة للنصوص على انتقاله ايضاً وقد عرفت في مقام الاشكال على صاحب الجواهر انه لا يستعاد من الروايات ان المرتد الفطرى يمرل منزلة الميت في جميع الاحكام والاثار بحيث لم يكن صالحاً للملكية ولا للوارثية ولا لملئهما .

ثم ان ظاهر المتن هنا عدم قول توبة المرتد ظاهراً مطلق مع ان المذكور في المتن في كتاب الارث هذه العبارة : «نعم تقل توبته باطلاً وظاهراً ايضاً بالنسبة الى بعض الاحكام بطهر بدنه وتصح عاداته ويملك الاموال الجديدة باسائه الاختيارية كالنجارة والخبازة والقهرية كالارث ويحور له التزويج بالمسلمة بل له تجديد العقد على زوجته السابقة» .

وظاهره المسافات الا ان يقال بان معنى عدم قبول التوبة ظاهراً هو عدم قبولها في خصوص الاحكام المذكورة في الروايات كالقفل والسيوثة والتقسيم ومعنى قبول التوبة واقعاً هو قولها بالاضافة الى سائر الاحكام التي اشرنا الى كثير منها بصيغة

رفع العقوبة الاحرورية المترتبة على الارتداد وعليه فيحصل الاحتمال الثاني في تفسير الباطن والظاهر واحتمل صاحب الجواهر ان يكون هذا هو المراد من التفصيل بين الظاهر والباطن لا الاحتمال الاول الذي ذكرناه ولا الاحتمال الثالث وهو ان يكون المراد به قبول التوبة بالنسبة اليه خاصة دون من يباشره .

وكيف كان فقد انقذ ان مقتضى التحقيق هو قبول توبته بالاصافة الى غير الاحكام المذكورة في الروايات .

الجهة الثالثة في حكم المرتدة مطناً فطرية كانت اولية والظاهر اتفاق النص والفتوى على انها لا تقتل مطلقاً بل تحبس دائماً وتصرب اوقات الصلوات ويصيق عليها في المعيشة هي صحيحة حماد عن ابي عبدالله عليه السلام في المرتدة عن الاسلام قال : لا تقتل وتستخدم خدمة شديدة وتمنع الطعام والشراب الا ما يمسك نفسها وتلبس خشن الثياب وتصرب على الصلوات . ( ١ ) وفي رواية الصدوق : احسن الثياب . والظاهر اطلاق المرتدة وشمولها لكلتا قسميها والحوار وان لم يقع فيه التصريح بالحس الا ان طاهره كونها في جميع الحالات تحت مراقبة لحاكم ونظارته وهذا لا يكاد يتحقق بدون الحس كما لا يخفى .

وفي صحيحة حرير عن ابي عبدالله (ع) - قال : لا يجلد في السجن الاثلاثة الذي يمسك على الموت ، والمرأة ترتد عن الاسلام ، والمارق بعد قطع اليد والرجل (٢) والمراد بقوله يمسك على الموت كما في الواو اي يمسك انساناً حتى يقتله آخر بعير حق نعم هنا رواية ربما يظهر منها الخلاف وانها تقتل وهي صحيحة محمد بن قيس عن ابي جعفر - ع - قال قصي امير المؤمنين - ع - في وليدة كانت نصرانية فاسلمت وولدت لسيدها ثم ان سيدعلمات واوصى بها عتاقة المربية على

(١) ثل ابواب حد المرتد الباب الرابع ح - ١

(٢) ثل ابواب حد المرتد الباب الرابع ح - ٣



عهد عمر فنكحت نصرانياً وكنيت فولدت منه ولدين وحبلت بالثالث فقضى فيها ان يعرض عليها الاسلام فعرض عليها لاسلام فانت فقال : ما ولدت من ولد نصرانياً فهم عبيد لآحيهم الذي ولدت لسيدها الاول واباحبها حتى تضع ولدها فاذا ولدت قتلها (١) وذكر الشيخ بعد نقل الرواية انه مقصور على ما حكم به على المرتدة ولا يتعدى الى غيرها قل : ولعلها تزوجت بمسلم ثم ارتدت وتزوجت فاستحقت القتل لذلك والوجه في ثبوت لقتل في هذه الصورة هو التزويج بالكافر مع كونها في عدة الطلاق بالنسبة الى المسلم لاجل ارتدادها والدخول بعده الموجب لتحقيق الزنا المقرون بالاحصان .

ويرد على حمل الشيخ - قده - مضافاً الى انه لا شمار في الرواية فصلاً عن الدلالة الى تحقق التزويج بالمسلم بعد موت السيد ان مظاهر الرواية ان العلة للقتل هو الالباء عن قبول الاسلام بعد العرض عليها وبعبارة اخرى هو عدم التوبة ولو كانت العلة ما عده لم يكن فرق بين التوبة وعدمها اصلاً .

هذا ولكن الصحيحة لاجل اشتغالها على الحكم بان ولدها غير الولد الاول عبيد له مع انه لا وجه طاهراً للحكم برفقته خصوصاً مع عدم عود الام الى الرقية كما هو ظاهر الرواية وكذا اشتغالها على الحكم بقتل المرتدة الملية التي هي موردها مع اتفاق النص وانعوى على انها لا تقتل لا بد من رد علمها الى اهلها كما لا يخفى .

ثم انه لا اشكال في قبول توبة المرتدة في الجملة انما الاشكال في اختصاص القول بالمرتدة لملية او عمومته للمرتدة النظرية ايضاً وفي هذا المجال روايتان : احديهما صحيحة ابن محبوب عن غير واحد من اصحابنا عن ابي جعفر وابي عبد الله - عليهما السلام - في المرتدة يستتاب فان تاب والقتل والمرأة اذا ارتدت

عن الاسلام استتيبت فان تابت والاحلذت في السجس ويصيق عيها في حبسها (١) .  
 ثابتهما : موثقة عماد بن صهيب عن ابي عبدالله عليه السلام قال : المرتد يستتاب  
 فان تاب والافل ، والمردة تستتاب فان تابت والاحلذت في السجس واصريها . (٢)  
 وفي محكي المسالك : « ليس في هذه الاحار - اي مجموع روايات  
 الباب - ما يقتضي قبول توبتها في الحالين والحر الاحير - اي حر عباد - كما  
 تضمن قبول توبتها تضمن قبول توبة المرتد الذكر وحمله على المرتد الملى  
 يرد منله عيها فيمكن حمل الاحار اندالة على حبسها دائماً من غير تفصيل على العطرة  
 بان يجعل ذلك حدها من غير ان تقبل توبتها كما لا تقبل توبته ، وفي التحرير لو  
 ثابت فالوجه قول توبتها وسقوط ذلك عيها وان كانت عن فطرة وهو يشعر بخلاف  
 في قبول توبتها اذا كانت عن فطره وهو المناسب بحال هذه النصوص » .  
 وفي الجواهر بعد نقل هذه العارة : وفيه ان الاسبب منه حملها على عدم التوبة  
 بقرينة الخبرين المزبورين المجبورين بالعمل ولا يابا في اشتمالهما على قبول توبة  
 المرتد الذكر المحمول على الملى كغيرهما من النصوص المعتصدة بالعمل ايضاً .  
 اقول لا يحتاج الجبران الى الخبر بالعمل بعد كون الثاني موثقاً لتوثيق عباد  
 وان كان عاماً وبعد عدم كون الاول مرسلًا للفرق بين مثل قوله بعض اصحابها وبين  
 مثل قوله : غير واحد من اصحابنا قدس .

فالحق بمقتضى الروايتين قبول توبة المرتدة مطلقاً ولو كانت عن فطرة .  
 نعم هاشيء وهو ان طاهر المتن قبول توبة المرتدة في ايام حبسها مطلقاً فاذا  
 ثابت بعدسة - مثلاً - تقبل توبتها واحرجت عن الحبس مع ان طاهر الخبرين  
 المزبورين الواردين في هذا الباب هو لزوم استتابتها كاستتابة المرتد الملى وترتب

(١) ثل ابواب حد المرتد الباب الرابع ج - ٦

(٢) ثل ابواب حد المرتد الباب الرابع ج - ٤

التوبة عليها بلا فصل غاية الامر به يستعاد من ذلك انها لو سقت الى التوبة قبل الاستتابة تكون توبتها مقولة لانه لاموضوعية للاستتابة واما لو فرض تحقق الاستتابة بعد ارتدادها و لا ياء عن قبولها ثم بدالها ان تتوب بعد سنة - مثلاً - فهل يستعاد من الحبريين القول فى هذه الصورة ام لا ؟ لظاهر هو العدم .

الجهة الرابعة فى حكم لمرتد الملى والظاهر انه لا اشكال كما انه لا خلاف فى لزوم استنائه وترتب القتل على عدم التوبة عقيها والدليل عليه الجمع بين الروايات المختلفة الواردة فى بحث المرتد وهى على طوائف ثلث :

الاولى ما دل على وجوب قتل المرتد مطلقاً كصحيفة محمد بن مسلم للمقدمة فى الجهة الثالثة المشتملة على قوله **ع** غيب السؤال عن المرتد الطاهر فى مطلق المرتد : من رعب عن الاسلام و كرم بما انزل على محمد **ص** بعد اسلامه ولا توبة له وقد وجب قتله . . .

الثانية ما دل على استنائه لمرتد وقبول توبته مطلقاً كالحبريين المتقدمين آنفاً وهما حبر اعيان وابن محبوب لاشتمالهما على قوله المريد يستتاب فان تاب والا قتل الثالثة ما دل على التفصيل بين العطرى والملى مثل صحيفة على بن جعفر - المتقدمة ايضاً - عن ابيه ابي الحسن **ع** قال سئلته عن مسلم تنصر قتل يقتل ولا يستتاب قلت فنصراني اسلم ثم ارتد قال يستتاب فان رجع والا قتل (١) وتؤيدها صحيفة الحسين بن سعيد المتقدمة ومقتضى الجمع جعل الطائفة الثالثة شاهدة على حمل الاولى على المرتد العطرى والثانية على المرتد الملى بمصير الحكم فى الثانى لزوم قول التوبة وعدم القتل و لظاهر بمقتضى النص ان الاستتابة واجبة على الحاكم لافادة الجملة الحرية الواقعة فى مقام الانشاء للوجوب نعم قد مررت الاشارة الى انه لو سبق الحكم بالتوبة نقيل توبتها ولا حاجة معها الى الاستتابة بوجه .

واما مع تحقق الاستتابة فمقتضى الرواية لزوم التوبة فوراً في رفع حكم القتل للتعبير بالغاء فيه ولازمه انه مع تأخير التوبة لا يرتفع هذا الحكم لكن هنا رواية طاهرة في ان الاستتابة طرفها ثلاثة ايام وهو ما رواه الصدوق باساده عن السكوني عن جعفر عن ابيه عن آياته عليه السلام قال: قال امير المؤمنين عليه السلام المرتد عن الاسلام تعلم عنه امراته ولا تؤكل ذبيحته ويستتاب ثلاثة ايام فان تاب واقتل اليوم الرابع اذا كان صحيح العقل (١) والرواية بهذا السند معتبرة ولا وجه لتضعيفها كما في الجواهر .

وهل المراد بالاستتابة ثلاثة ايام هو تحقق الاستتابة منكرراً يتكرر الايام او ان المراد بها هو الاستتابة الواحدة والامهال ثلاثة ايام فيه وجهان ولا يبعد الوجه الثاني وكيف كان فمقتضى الاحتياط في الدماء ايضاً ذلك وعدم القتل بمجرد عدم التوبة بعد الاستتابة .

ثم انه لو قال غيب الاستتابة حلواشبهته في محكي القواعد واحتتمل الانتظار الى ان تحل شبهته والرامة التوبة في الحال ثم يكشف له وقال في الجواهر بعد نقل العدة ولعل الاول لوجوب حل الشبهة وكون التكليف بالايمان معها من التكليف بما لا يطاق والذى لو حوب التوبة على العور و لكشف وان وجب كذلك لكن يستدعي مهلقوريا طال زمانه ويكفي في الحكم باسلامه التوبة طاهراً وان كانت الشبهة تأبي الاعتقاد وايضاً ربما لأنأبي الاعتقاد تقليداً ثم قال وفيه ان ذلك كله منافي لاطلاق مدول على قتله مع عدم التوبة بصاً وفنوى ولعله لعدم معدوريته في شبهة وفي محكي كشف اللثام : «وقيل ان اعتذر بالشبهة اول ما استتيب قبل انقضاء الثلاثة ايام او الزمان الذي يمكنه فيه الرجوع امهل الى رخصها وان احرز الاعتذار عن ذلك لم يمهل لادائه الى طول الاستمرار على الكفر ولمضى ما كان يمكنه فيه ابداء

المردواراته ولم ينده فيه» وفي الجواهر بعد نقل العبارة «ولم اجد» -اي هذا القول-  
 لاحد من اصحابنا ولعله لبعض العامة ولا ريب في وصوح صفة...»  
 اقول الظاهر ما افاده صاحب الجواهر من عدم كونه معدوراً في الشبهة التي  
 هي اوجبت الارتداد اذا الظاهر انه ليس المراد مهاشعة اخرى غير ما اوجبت الارتداد  
 وعليه فلا يسمى الاشكال في عدم المعدورية لعدم كون المسلم معدوراً في الارتداد  
 والسرفه ان لاسلام حيث يكون مطافاً للعطرة والمطلق وليس فيه - اصلاً وفرعاً -  
 ما ينافي العقل السليم وبخالف العطرة غير المنحرفة والشبهة فيه - اذا تحققت - تكون  
 ناشئة من عدم التحقيق الكامل والفصور في الدقة والتعميق وعليه فلا مانع من دلالة  
 اطلاق النص على عدم الامهال ولزوم التوبة عقيب الاستتابة بلا فصل اوفى الثلاثة  
 المذكورة في الرواية .

ويؤيد الاطلاق رواية ابي الطفيل : ان بني ناجية قوماً كانوا يسكنون الاسياف  
 وكانوا قوماً يدعون في فريش نسباً وكانوا نصارى فاسلموا ثم رجعوا عن الاسلام  
 فعث امير المؤمنين عليه السلام معقل بن قيس التميمي فخرجنا معه فلما انتهب الى القوم جعل  
 يمس ويبتنه اماراً فقال اذا وصعت يدي على رأسي فصموا بهم السلاح فانهم قال : ما  
 انتم عليه ؟ فخرجت طائفة فقالوا . نحن نصارى فاسلمنا لانعلم ديناً خيراً من ديننا  
 فمحن عليه ، وقالت طائفة : نحن كنا نصارى ثم اسلمنا ثم عرفنا انه لا خير من الدين  
 الذي كنا عليه فرجعنا اليه ، فدعاهم الى الاسلام ثلاث مرات فابوا ، فوضع يده على  
 رأسه قال : فقتل مقاتليهم وسبي ذراريهم قال : فاتي بهم علياً عليه السلام فاشتراهم مصفنة  
 بن هبيرة بمائة الف درهم فاعتقهم وحمل الى على عليه السلام خمسين ألفاً فابي ان يقبلها  
 قال فخرج بها فدفنها في داره ولحق بمعاوية قال فحرب امير المؤمنين عليه السلام داره  
 واجاز عتقهم (١)

مسئلة ٣- يعتبر في الحكم بالارتداد البلوع والعقل والاحتيار والقصد فلا عمرة برده الصبي وان كان مراهقاً، ولا المجنون وان كان ادوارياً دور جنونه ولا المكره ولا بما يقع بلا قصد كالتهازل والساهي والعافل والنعمى عليه ولو صدر منه حال غضب غالب لا يملك معه نفسه لم يحكم بالارتداد. (١)

(١) قد تقدم الكلام في اعتبار هذه الامور الاربعة في ترتب الحد على موجه ولا خلاف فيه طاهراً الا من الشيع في كتاب الخلاف حيث اعتبر اسلام المراهق وارتداده والحكم بقتله ان لم يتب للحبر: والصبي اذا بلغ عشرين اقيمت عليه الحدود الثامة واقتصر منه وتغذ وصيته وعقده ولكن هذا الحصر على تقدير صحته وان لم نعتز على مدركه يكون في الحدود معارضاً بالروايات الكثيرة المتقدمة السابقة للحد على الصبي وقد وقع في بعضها التصريح بان غاية الحكم هو الادراك والبلوع والشبهة المحققة الفتوائية على طبق هذه الروايات والحكم بعود وصية السبع عشرين كما عليه اكثر الفقهاء ويدل عليه الروايات المتعددة لا بلارم الحكم باقامة الحدود عليه . وقد ورد في الاكراه في المقام مضافاً الى عموم مثل حديث الرفع لمشتمل على رفع ما استكرهوا عليه قوله تعالى الامس اكراهه وقلبه مطمئن بالايمان (١) الوارد في قصة عذر وابويه المعروفة الدال على استثناء الاكراه على الارتداد .

ثم انه لا حاجة للمكره على الارتداد الى تجديد الاسلام لعدم ارتداع اسلامه بذلك بعد كون عمله كذلك كالعدم بل ولوسع عرض عليه الاسلام لا يجب عليه اظهار القبول وله الامتناع من تجديده كسائر المسلمين حيث لا يجب عليهم الاظهار بعد العرص ولكن في محكى القواعد : دل ذلك على احتيائه في الردة وفيه مضافاً الى عدم الدلالة يكون ذلك خلاف ما هو المقروص لان العرص اما هو ما اذا احرز كون ارتداده عن اكراه ولا مجال للتجديد فيه بعد لعوبة الارتداد وعدم تحققه

مسئلة ٣ - لو طهر منه ما يوجب الارتداد فادعى الاكراه مع احتماله ، او عدم القصد وسبق اللسان مع احتماله قبل منه ، وثوقاقت النسبة على صدور كلام منه موجب للارتداد فادعى ما ذكر قبل منه . (١)

والدليل على اعتبار القصد ظهور عنوان المرتد ومثله في الروايات في وقوعه عن التمتع وحد فلا يقال للهازل انه قدر عيب عن الاسلام وكفرو منه بظهر عدم ثبوت الارتداد مع العصب الغالب الذي لا يملك معه نفسه ويدل عليه مصاباً الى ذلك صحيحة على بن عطية عن ابي عبد الله عليه السلام قال كنت عنده ومثله رجل عن رجل بجيء منه الشيء على جهة عصب ما يؤاخذ الله به ؟ فقال ' الله اكرم من ان يستلق عبده وفي نسخة : يستلق عبده (١) ومما على الاول ان يكلمه ويجبره فيما لم يكن فيه اختيار وفي القاموس استلقى في بيمته : لم يجعل لي حياراً في رده وعلى الثاني الانزعاج والاضطراب والاسبب هو الاول وعلى كلا لتقديرين يدل على الحكم في المقام فتدبر (١) لو طهر منه ما يوجب لارتداد فادعى الاكراه فان كان هناك قرينة وامارة على وجود لاكراه فلا يسمى الاشكال في قبول دعويه لوجود الامارة عليه ، وان لم يكن في اليقين قرينة بل كان هناك مجرد الادعاء فالظاهر ايضاً القبول لما يدل على لزوم درء الحد بالشبهة وهو وان كانت رواية مرسله الا انها من قبيل المرسلات المعشورة كما اشرنا اليه مراراً .

والمناقشة في دلالتها بان المراد بالشبهة ان كان هو الشبهة الواقعية فهي منحققة في اكثر موارد ثبوت الحد ، وان كان المراد بها الشبهة واقعاً وظاهراً فهي غير منحققة في المقام لتحقق ما يوجب الارتداد وجداناً والمانع وهو الاكراه مدفوع بالاصل مدفوعة بان المراد هو الثاني واستصحاب عدم الاكراه لا يشت انصاف الارتداد بكونه لاعتن اكراه الذي هو الموضوع للحد فتدبر واما فرض قيام اليقينة فتارة تكون

مسئلة ٣ - ولد المرتد الملى قبل ارتداده بحكم المسلم فلو بلغ واختار الكفر استتيب فان قاب والاقبل ، وكذا ولد المرتد الفطرى قبل ارتداده بحكم المسلم فاذا بلغ واختار الكفر ، وكذا ولد المسلم اذا بلغ واختار الكفر قبل اظهار الاسلام فالتظاهر عدم اجراء حكم المرتد فطرياً عليهما بل يستتابان والافيقنلان . (١)

البيئة قائمة على صدور كلام منه موجب للارتداد وهو يصح الاكراه والتظاهر فيه القول لعدم رجوع دعويه الى تكذيب البيه بوجه .  
واخرى تكون البيئة قائمة على ارتداده وفي هذه لصورة يكون دعاء الاكراه تكديماً للبيه لان مرجع دعويه الى عدم حصول الارتداد الموجب للحدومقتضى البيه حصول ذلك فدعائه تكذيب لها فلاوجه لقبوله بوجه ولا يكون المورد من موارد الشبهة - ح - كما لا يخفى .

(١) لاجراء على أن ولد المرتد مطلقاً - فطرياً كان او ملى - قبل ارتداده اى في حال اسلامه لامطلقاً حتى يشمل حال الكفر في الملى بناء على ما عرفت في تعريفه من اعتبار اختيار الكفر بعد البلوغ ثم الاسلام اما هو بحكم المسلم وارتد د لا ب - مثلاً - لا يوجب تعبيراً في الولد المحكوم بالاسلام لا يعتقد بطلته في حال اسلام احد الابوين او كليهما ولذا لومات الام مرتدة وهي حامل به تدعى في مقابر المسلمين .

وكيف كان فكل ولد محكوم بالاسلام سواء كان ولد المسلم او المرتد قبل ارتداده اذا طلع واختار الكفر قبل اظهار الاسلام لا يكون مرتداً فطرياً لما عرفت في تعريفه من اعتبار اختيار الاسلام بعد البلوغ في تحقق الارتداد الفطرى ولا ملى لا اعتبار عدم كونه محكوماً بالاسلام قبل البلوغ بل يعتبر ان يكون انعقاد نطقته في حال كفر كلا الوالدين .

نعم بناء على ما عرفت سابقاً من المسالك من عدم اعتبار اختيار الاسلام بعد



البلوغ في تحقق الارتداد عن فطرة يكون المقام من مصاديق المرتد الفطري فيجوز فيه حكمه ولذا استشكل على المحقق في الشرائع القائل بالاستتابة والقتل بعد عدم القبول بأن هذا لا يوافق القواعد المتقدمة من أن الصغدة حال إسلام أحد أبويه يكون ارتداده عن فطرة ولا تنقل نوبته قال ومانعت على ما أوجب العدول عن ذلك هنا .  
أقول هذا القول من المحقق في المقام شاهد على أنه أيضاً يعتبر اختيار الإسلام بعد البلوغ في تحقق الارتداد عن فطرة فلا وجه للاستشكال عليه .

وبالجملة مساء على ما ذكرنا لا يكون المقام من مصاديق المرتد بل لا يوافق معنى الارتداد لئذ هو الرجوع عن الإسلام أي الإسلام الحقيقي لا الأعم منه ومن الحكمي ولكن الذي يظهر من الأصحاب إجراء حكم المرتد المولى عليه وهو الاستتابة والقتل بعد عدم النوبة وبصورة أخرى طاهر الأصحاب أن أمر حكمه غير خارج عن حكم المرتد بكل قسميه فإذا فرض أن القائل بإجراء حكم المرتد الفطري إنما يقول بذلك لأجل أنه يرى أن المقام من مصاديق المرتد الفطري ونحن لا نقول بذلك فاللزام الالتزام بإجراء حكم المرتد المولى عليه من جهة الاستتابة والقتل بعد عدم القبول وبدل عليه أيضاً رسالة الصدوق المعشرة قال : قال علي عليه السلام إذا أسلم الأب جر الولد إلى الإسلام فممن أدرك من ولده دعى إلى الإسلام فإن أبى قتل ، وإن أسلم الولد لم يجز أبويه ولم يكن بينهما ميراث . (١) بناء على عدم اختصاص قوله عليه السلام إذا أسلم الأب جر الولد إلى الإسلام بما إذا كان إسلامه بعد وجود الولد وولادته بل يشمل ما إذا كان إسلامه في حال انعقاد نطقه فإنه أيضاً يجز الولد إلى الإسلام كما أن طاهر قوله عليه السلام : دعى إلى الإسلام هو اختياره الكفر بعد البلوغ والادراك وعلى ما ذكرنا فالرواية تنطبق على الفتاوى .

مسئلة ٥ - اذا تكرار الارتداد من الملى قيل يقتل في الثالثة وقيل يقتل في الرابعة وهو احوط . (١)

(١) المحكى عن الشيخ - قده - في الخلاف انه يقتل في الرابعة مستدلاً عليه باجماع اصحابنا على أن أصحاب الكبائر يقتلون في الرابعة ، وعن المسوط روى عنهم عليه السلام ان أصحاب الكبائر يقتلون في الرابعة .  
وعن الشيخ - قده - أيضاً أنه قال وروى أصحابنا يقتل في الثالثة ايضاً فان كان مراده بذلك هي الرواية الصحيحة المتقدمة - مراراً - الدالة على أن أصحاب الكبائر كلها اذا اقيم عليهم الحد مرتين قتلوا في الثالثة فمن الظاهر عدم شمولها للارتداد لانها مضافاً الى اسباق خصوص الكبائر عبر المماثلة للإسلام والاتصاف به منها لا ما يعم الارتداد الموجب للحروح عن الإسلام يكون القتل في الثالثة فيها مشروطاً بسبق اقامة الحد مرتين لامطلق الارتكاب في الثالثة وليست الاستنابة بمجردا في المقام حداً حتى يتوهم تحققها مرتين ولا حله لامحال لدعوى الاولوية نظراً الى ان اقتضاء سائر الكبائر لقتل في المرة الثالثة بوجوب ثبوته في الارتداد فيها بطريق اولى وذلك لانه حيث يكون المعروض في المقام عدم المسبوبة بالحد لعدم كون الاستنابة حداً اقتضاء المسبوق بالحد لذلك لا يوجب الثبوت في المقام كذلك فالانصاف انه لا دلالة للصحيحة على الحكم في المقام اصلاً .

وان كان مراده من الرواية ما رواه عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن علي بن حديد عن جميل بن دراج وغيره عن احدهما - عليه السلام - في رجل رجع عن الإسلام قال يستتاب فان تاب والا قتل ، قيل لجميل فما تقول ان تاب ثم رجع عن الإسلام قال : يستتاب قبل فما تقول ان تاب ثم رجع قال لم أسمع في هذا شيئاً لكنه عندي بمنزلة الزاني الذي يقام عليه الحد مرتين ثم يقتل بعد ذلك . (١)

فمن الواضح به ليس من هذه الجهة رواية مل هو اجتهد من جميل مضافاً الى ضعف سند اصل الرواية بعلي بن حديد .  
فانقدح انه لم يدل دليل على القتل في الثالثة في الارتداد لاسحق العموم ولا بنحو الخصوص .

نعم في المقام رواية رواها جابر عن امي عبدالله عليه السلام قال . اني امير المؤمنين عليه السلام برجل من بني ثعلبة قد تنصر بعد اسلامه فشهدوا عليه فقال له امير المؤمنين عليه السلام ما يقول هؤلاء اليهود ؟ فقال صدقوا واما ارجع الى الاسلام فقال : اما انك لو كذبت الشهود لصربت عصفك وقد قلت منك فلا تعد فانك ان رجعت لم اقب منك رجوعاً بعده . (١) وظاهرها بعد حملها على خصوص المرتد الملى ثبوت القتل في المرة الثانية .

ولكنها مضافاً الى ضعف سندها مخدوشة من جهة الدلالة على ترتيب القتل على تكذيب الشهود مع انه لا يعلم وجهه فان تكذيب الشهود عايته انه لا اثر له في نفى المحكم المترتب على المشهود عليه واما استلزامه لثبوت القتل فلا وجه له اصلاً ومن جهة عدم الفتوى على مطلقها لدوران الامر من جهة الفتاوى بين الثالثة والرابعة كما لا يحصى .

وقد ظهر من جميع ذلك ان ترتيب القتل على الرابعة لو لم يكن اقوى فلا اقل من ان يكون احوط وجوباً كما في المتن .

ويمكن ان يقال عدم ثبوت القتل في المقام اصلاً لعدم الدليل عليه اما في الثالثة فلما عرفت من انه لم يدل دليل على القتل فيها لابنحو العموم ولا بنحو الخصوص واما في الرابعة فلان مستنده فيها هو الاجماع المربور الذي نقله الشيخ كما تقدم وهو ليس بحجة كما قد قرر في الاصول

مسئلة ٦ - لو جن المرتد الملى بعد رده وقبل استنابته لم يقتل ، ولو طرء الجنون بعد استنابته وامتناعه المميح لقتله يقتل ، كما يقتل المطري اذا عرضه الجنون بعد رده . (١)

مسئلة ٧ - لو تاب المرتد عن ملة فقتله من يعتقد بقاءه على الردة قيل عليه القود والاقوى عدمه نعم عليه الندية في ماله . (٢)

هذا ولكن الظاهر تسالم الفقهاء على ثبوت القتل اما في الثالثة واما في الرابعة والاحوط ما ذكرنا .

(١) الوجه في اطلاق الحكم في المرتد المطري والتفصيل في الملى وضح لثبوت الاستنابة في الذي دون الاول وطهران الاستنابة والامتناع مشروطان بسلامة العقل كاصل الارتداد فاذا تحققا في هذا الحال ثم عرض الجنون بقتل كما يقتل المرتد المطري بعد جنونه .

(٢) القائل بالفرد هو الشيخ - قده - في محكي المسوط و لحلاف وان شهر اشوب في محكي متشابه القرآن نظراً الى انه صدر منه قتل المسلم بغير حق والوجه في كونه مسلماً وضح انه لا يصدق عليه المرتد بعد التوبة التي مرجعها الى الرجوع الى الاسلام حقيقة لا بمعنى الاعتقاد القلبي بل بمعنى كونه مسلماً واقفاً كاصل اسلامه السابق على ارتداده - حيثئذ فالقتل يضاف الى المسلم مع اتصافه بكونه لغير حق فعليه القود .

ولكن الظاهر ان موجب القصاص هو قتل المؤمن متعمداً ومعاه تعلق الارادة بقتله بما انه مؤمن اى مع العلم باتصافه بكونه كذلك الا ترى ان قوله تعالى : ومن يقتل مؤمناً متعمداً . . . (١) معاه هو قتله عن ارادة مع الاعتقاد بكونه كذلك وعلمه به والافمجرد قتل المؤمن مع الاعتقاد بعدم كونه كذلك بل باستحقاقه للقتل لا يترتب

مسئلة ٨ - لو قتل المرتد مسلماً عمداً فلولي قله قوداً وهو مقدم على قله بالردة ، وثو عما الولي او صالحه على مال قتل بالردة . (١)

عليه الخلود في النار فلامجال للقصاص في المقام .

وربما ايد ذلك بيان جمعاً من الصحابة منهم اسامة بن زيد وجدوا اعرابياً في غيمامة فلما ارادوا قتله تشهد فقالوا : ما تشهد الاحرفاً من اساماه فقتلوه واساقوا غيمامته فرل : ولا تقولوا لمن القى اليكم السلام لست مؤمناً تبتغون الى احرفا فعصب النبي ﷺ وقال لاسامة هلا شقت قله ، ولكي لم يقتص منهم .  
ولظاهر بمقتضى ما ذكر عدم ثبوت القود ولكي ليس من قتل الخطأ ايضاً حتى تكون الدية على العاقلة بل من قبيل شبه العمد فتكون الدية في ماله .

(١) لاحلاف ولاشكـال في انه لو قتل المرتد مسلماً عمداً اى مع الارادة والعلم بكونه مسلماً يثبت عليه القود لتحقق موجه من دون فرق بين ان يكون المرتد فطرياً او ملياً كما انه لاحلاف فسي تقدم هذا الحق على حق السردة لان الاول من حقوق الناس والثاني من حقوق الله والظاهر منهم تقدم الاول على الثاني نعم مع فرض عهـو الولي او مصالحته معه على مال يقتل بالارتداد هذا فيما اذا كان القتل عن عمد .

واما مع كونه خطأ ففي المرتد الملى يحتمل ثبوت الدية في ماله لاعلى عاقلة نظراً الى انه لاعاقلة للمرتد لاسـ المسلمين الذين لا يعقلون الكفار ولا من الكفار لعدم ارثهم منه ويحتمل ثبوتها على العاقلة بطراً الى انه بعد فرض كون المسلمين وارثين له ومن كان الارث له كان العقل عليه فلامحالة ينصفون بذلك ولكن التحقيق سيأتي انشاء الله تعالى في بحث العاقلة من كتاب الديات .

واما المرتد الفطرى فربما يشكل ثبوت الدية في ماله نظراً الى انه لامال له ولكن ذكرنا في بحث الارتداد الفطرى انه لادليل على عدم تملكه بالاسباب المتحققة

مسئلة ٩- يثبت الارتداد بشهادة عدلين وبالأقرار والاحوط اقراره مرتين ولا يثبت بشهادة النساء مفردات ولا مضامات . (١)

بعد الارتداد فان مقتضى الدليل انتقال امواله في حال الارتداد الى الورثة واما خروجه عن صلاحية الملكية بالكلية فلم يدل دليل عليه اصلا .  
(١) قد تقدم البحث في مثل هذه المسئلة مراراً وذكرنا وجه كون الاحتياط في الاقرار هو التعدد كما انما ذكرنا اعتبار شهادة النساء منصبات لا مطلقا بل القدر المتيقن منه وهو قيام امرأتين مقام الرجل لا يزيد قراجع .

## القول في وطى البهيمة والاموات

مسئلة ١ - في وطى البهيمة تعريير وهو مسوط بنظر الحاكم ويشترط فيه البلوغ والعقل والاحتيار وعدم الشبهة مع امكانها ، فلا تعريير على الصبي ، وان كان ممزراً يؤثر فيه التأديب اذ به الحاكم بما يراه ، ولاعلى المجنون ولوا دواراً اذا فعل في دور جنونه ، ولاعلى المكره ، ولاعلى المشتبه مع امكان الشبهة في حقه - حكماً او موضوعاً - . (١)

---

(١) اما ثبوت التعريير في وطى البهيمة اجمالاً فيدل عليه - مضافاً الى فتوى المشهور به بل دعوى هي وجدان الخلاف فيه بل تحصيل الاجماع عليه كما في الجواهر - روايات متعددة مثل :

رواية علا بس الفصيل عن ابي عبدالله عليه السلام في رجل يقع على بهيمة قال : فقال : ليس عليه حد ولكن تعزير . (١)

ورواية الفضيل بن يسار وربي بن عبدالله عن ابي عبدالله عليه السلام في رجل يقع على البهيمة قال : ليس عليه حد ولكن يضرب تعزيراً . (٢) والظاهر انه ليس المراد

---

(١) تل ابواب نكاح البهائم الباب الاول ح - ٣

(٢) تل ابواب نكاح البهائم الباب الاول ح - ٥

تعين الضرب للتعزير حتى لا يحور التعزير بغيره ولا الزائد على الضرب بل المراد هو التعزير وذكر الضرب انما هو لاجل علة وقوع التعزير به .  
وفي سند هاتين الروايتين محمد بن سنان وفيه كلام وعلى تقدير الصعف مسجرتان بعمل المشهور عليهما كما لا يخفى .

ورواية الحسين بن علوان عن جعفر عن ابيه عن علي عليه السلام أنه مثل عن رாகب البهيمة فقال لارجم عليه ولاحد ولكن يعاقب عقوبة موجعة . (١)  
ومثل هذه الروايات ما تدل على أن حده مادون الحد كموتة سماعة قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتي بهيمة شاة او ذقة او بقرة قال: فقال : عليه أن يجلد حداً غير الحد ثم ينفي من بلاده الى غيرها وذكروا ان لحم تلك البهيمة محرم ولبنها . (٢)  
وموتة سدير عن ابي جعفر عليه السلام في الرجل يأتي البهيمة قال : يجلد دون الحد ويغرم قيمة البهيمة لصاحبها لانه افسدها عليه وتذبح وتحرق ان كانت مما يؤكل لحمة وان كانت مما يركب طهره عرم فيمتنها وجلد دون الحد واحرجها من المدينة التي فعل بها فيها الى بلاد اخرى حيث لاتعرف فيبيعها فيها كيلا يعبرها صاحبها . (٣)  
لكن في مقابلها طوائف اخرى من الروايات .

احدونها ما تدل على تعين خمسة وعشرين سوطاً ربع حد الزاني وهي صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام وصحيحه الحسين بن خالد عن ابي الحسن الرضا عليه السلام وموتة اسحاق بن عمار عن ابي ابراهيم موسى عليه السلام في الرجل يأتي البهيمة فقالوا جميعاً: ان كانت البهيمة للفاعل ذبحت فاذا ماتت احرقه بلارولم ينتفع بها وصرى هو خمسة وعشرين ( و ) سوطاً ربع حد الزاني وان لم تكن البهيمة له قومت واخذ

(١) ثل ابواب نكاح البهائم الباب الاول ح - ١١

(٢) ثل ابواب نكاح البهائم الباب الاول ح - ٢

(٣) ثل ابواب نكاح البهائم الباب الاول ح - ٤



ثمها مه ودفع الى صاحبها ودسحت واحرق بالار ولم ينتفع بها وصرب خمسة وعشرين (ون) سوياً فقلت وما ذنب البهيمه فقال لاذنب لها ولكى رسول الله ﷺ فعل هذا وامره لكيلا يحترى الناس باليهائم وينقطع السل . (١)

ثابتها : ماتدل على أن حده حد الزانى او على أن عليه الحد الظاهر فى كون المراد هو حد الرانى مثل رواية أبى بصير انى رواها الشيخ بسند صحيح والكلبى بسند فيه سهل بن زياد وهو مورد اختلاف - عن أبى عبد الله عليه السلام فى رجل اتى بهيمه فأولج قال عليه الحد . وفى رواية الكلينى قال حد الرانى . (٢)

ورواية أبى فروة عن أبى جعفر عليه السلام قال : الذى يأتى بالفاحشة والذى يأتى البهيمه حده حد الزانى . (٣)

ثالثها : ماتدل على ترتب القتل عليه كصحيحة جميل بن دراج عن أبى عبد الله عليه السلام فى رجل أتى بهيمه قال : يقتل . (٤)

ورواية سليمان بن هلال قال سئل بعض اصحابنا ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتى البهيمه فقال : يقام فانسائم بصرب صربة بالسيف احد السيف منه ما احد ، قال فقلت : هو القتل قال : هو ذلك . (٥)

اذا عرفت ذلك فالحكى عن الشيخ - قدس - انه قال : الوجه فى هذه الاحبار ان تكون محمولة على انه اذا فعل دون الايلاح فعليه التعزير ، واذا كان الايلاح كان عليه حد الزانى كما تضمنته خبر أبى بصير او محمولة على من تكرر منه الفعل لما

(١) تل ابواب نكاح اليهائم الباب الاول ح - ١

(٢) تل ابواب نكاح اليهائم الباب الاول ح - ٨

(٣) تل ابواب نكاح اليهائم الباب الاول ح - ٩

(٤) تل ابواب نكاح اليهائم الباب الاول ح - ٦

(٥) تل ابواب نكاح اليهائم الباب الاول ح - ٧

مسئلة ٢ - يثبت ذلك بشهادة عدلين ، ولا يثبت بشهادة النساء لأمفردات  
ولامضعات ، وبالأقرار ان كانت البهيمة له والا يثبت التعزير باقراره ولا

تقدم عن ابي الحسن عليه السلام ان اصحاب الكباثر اذا اقيم عليهم الحد مرتين قتلوا فى  
الثالثة ، ويجوز الحمل على التوبة لان ذلك مذهب العامة .

وقد حمل صاحب الوسائل ماورد فى القتل على ان المراد به هو الضرب لشديد  
اقول الظاهر انه لامجال للجمع بين الروايات بنحو تخرج عن عنوان التعارض  
لان حمل مادل على التعزير على كون مورده هو العمل من دون ايلاح مع ظهور ان  
البهيمة فى الايلاح ولذا رتب عليه القتل فيما ورد فيه بعيد فى العدة كما ان حمل  
ماورد فى القتل على صورة التكرار ايضا كذلك وابعده عنه دعوى ارادة الضرب الشديد  
من القتل كما انه لامجال للحمل على التوبة بعد وجود بعض المرجحات المتقدمة عليه .  
والحق ثبوت التعارض ولزوم الرجوع الى المرجحات وقد ذكرنا غير مرة  
ان اول المرجحات هى الشهرة الفتوائية وهى موافقة فى المقام مع روايات التعزير  
فلامحيص عن الحكم به كما فى المتن نعم يمكن حمل مادل على تعيين ربع حد الزانى  
على كونه بعنوان احد مصاديق التعزير وان كان فيه بعد ايضا .

ثم انه لا فرق فى ثبوت التعزير فى وطى البهيمة بين ان تكون مأكولة اللحم  
عادة وبين ان لا تكون كذلك بل كان الامر الالم فيها طهرها كالجيل والبقال والحمير  
كما هو مقتضى اطلاق المتن وان كان بينهما فرق فى بعض الاحكام كما دلت عليه  
موثقة سدير المتقدمة مثل انه يجب ان تذبح الاولى وتحرق بخلاف الثانية فانها تنفى  
من بلد الوطى الى بلاد اخرى فتباع فيها .

ثم انه يشترط فى ثبوت التعزير فى وطى البهيمة الامور الاربعة المذكورة فى  
المتن التى منها البلوغ والفرق بين تعزير البالغ وتاديب الصبي - مصافا الى ما مر فى  
بحث التأديب من التحديد ولو بالاصابة الى ما زاد - ان تعزير البالغ انما هو لتحقيق  
الفعل المعصوم منه بخلاف الصبي فانه انما هو لشاعة العمل فتدبر

يجرى على المهيمة سائر الاحكام الا ان يصدقه المالك . (١)

(١) اما الثبوت بشهادة عدلين فقد ذكر فى الجواهر انه لاحلاف محققا اجده فيه للعموم ، نعم فى كشف اللثام : كلام المبسوط يعطى اشتراط اربعة رجال او ثلاثة مع امرأتين ثم قال : « وعلى تقديره لادليل له سوى القياس على الرناء الذى ليس من مذهبنا لكى فى الرياض جعله استقراء ثم قال لا بأس به ان افاد طناً معتمداً ، ويحتمل مطلقاً لا يبرأه الشبهة الدائرة لا اقل منها فامل ولا يحمى عليك ما فيه » .

والوجه فى بطلان كلام الرياض اما فى صورة افادة الطن لانه لادليل على اعتبار هذا الطن بوجهه مقتضى الاصل المقرر فى الاصول حرمة التعدي بالطن مع عدم قيام الدليل على حجتيه واما فى صورة عدم الافادة فلانه لا مجال للشبهة بعد كون مقتضى عموم دليل حجية البينة اعتبارها فى المقام ايضاً وفى الحقيقة لاشبهة مع هذا العموم .

والظاهر ان الوجه فى كلام الشيخ ما تقدم منه من الجمع بين روايات التعزير ورواية حد الزانى بحمل الاولى على عدم الابلاح والثانية على الابلاح وكان مراده فى المقام هى الصورة الثانية التى يكون الحكم فيها هو حد الزنا فانه - حيث ثبت - يمكن ان يقال بالاشتراط الذى ذكره لثبوت مثله فى الزنا .

ولكن يرد عليه مصفاً الى ما ذكرنا من عدم تمامية الجمع بهذا النحو ان مجرد ثبوت حد الزنا فى المقام لا يلزم اعتبار الامور المذكورة فيه هنا ايضاً .

واما عدم الثبوت بشهادة النساء فقد تقدم الكلام فيه ومقتضى ما اخترناه الثبوت فى مثل المقام مع الانضمام .

واما الاقراران كان بالنسبة الى بهيمته فمقتضى عموم دليل نفوذ الاقرار الثبوت به ولا مجال لاحتياط التعدد فى المقام الذى لا يكون فيه الا التعزير واما بالنسبة الى بهيمة الغير فالاقرار يؤثر فى ثبوت التعزير فقط لامي ترتب سائر الاحكام لانه اقرار بالاضافة الى الغير الا ان يصدقه المالك .

مسئلة ٣- لو تكررمه القتل فان لم يتخلله التعرير فليس عليه الا التعرير ولو  
تخلله فالاحوط قتله في الرابعة (١)

مسئلة ٤- الحد في طى الميراث الميتة كالحد في الحية رجماً مع الاحصان  
وحداً (جلداً ظ) مع عدمه بتفصيل مرفى حد الرقا والائتم والجناية هما  
افحش واعظم ، وعليه تعزير زائد على الحد بحسب نظر الحاكم على تأمل  
فيه ، ولو وطى امرأة الميتة فعليه التعزير دون الحد ، وفي اللواط بالميت  
حد اللواط بالحى ، ويعرر تغليظاً على تأمل (٢)

(١) الوجه في احتمال كون القتل في الثالثة بعد تحلل تعزيرين م تقدم من  
الصحيحة الدالة على ان اصحاب الكبائر كلها اذا اقيم عليهم الحد مرتين قتلوا في  
الثالثة نظراً الى ان المراد من الحد فيها اعم من التعرير والشاهد كون الموصوع هو  
اصحاب الكبائر مع تأكيدها بكلمة «كل» ومن الواضح انه لا يكون لحد ثابتاً في  
كثير منها بل في اكثرها فيصير ذلك قربة على ان المراد بالحد هو المعنى الاعم .  
والوجه في كون القتل في الرابعة ما تقدم من دعوى اجماع الاصحاب عليه  
في مطلق الكبائر كما عن الشيخ في الخلاف والاساد الى الرواية عنهم عليه السلام كما عن  
المسوط وهو وان لم يكن بحجة الا ان ايجاده للاحتياط مما لا يكاد يحفى . ثم ان الحكم  
في بعض لروايت المتقدمة بثبوت القتل في طى البهيمة لا يؤيد ثبوت القتل في  
المرتبة الثالثة بعد كون الرواية الدالة عليه ساقطة عن الحجية لاجل المرجوحية كما عرفت  
(٢) في هذه المسئلة فروع : الاول : طى الميراث الميتة الاجنبية والدليل على  
ثبوت حد الزنى - رجماً وجلداً - في طى الميراث الكذائية مضافاً الى نفي وجدان  
الخلاف فيه بل امكان تحصيل الاجماع فضلاً عن محكيه كما في الجواهر والى نفي  
الشبهة عن ثبوت الاجماع عليه كما عن الانتصار والسرائر والروايات الواردة في هذا  
الماب مثل : صحيحة ابراهيم بن هاشم قال : لما مات الرضا عليه السلام حججنا فدخل على

ابى جعفر عليه السلام وقد حضر خلق الشيعة الى ان قال : قال ابو جعفر عليه السلام سئل ابى عن رجل نكح امرأة فكبحها فقال ابى : يقطع يمينه للنكح ويصرب حد الزنا فان حرمة الميتة كحرمة الحية فقلوا : يا سيدنا تأذن لنا ان نسلطك قال : نعم فسلطوه فى مجلس عن ثلاثين الف مسئلة فاجابهم فيها وله تسع سبب . (١)

ورواية عبدالله بن محمد الجعفى قال : كنت عند ابى جعفر عليه السلام وجاءه كتاب هشام بن عبد الملك فى رجل نكح امرأة فسلطها ثيابها ثم نكحها فان الناس قد اختلفوا عليها : طائفة قالوا : اقلوه ، وطائفة قالوا : احرقوه ، فكتب اليه ابو جعفر عليه السلام ان حرمة الميتة كحرمة الحية فقطع يده ليشه وسلطه الثياب ، ويقام عليه الحد فى الزنا ان حصص رجم ، وان لم يكن احصن جلد مائة . (٢)

وفى مقابلتهما رواية ابى حبيبة ( الذى اسمه سعيد بن بيان ) قال : سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل ربي بعته قل : لاحد عليه . (٣) وليس المراد بنفى الحد ميعم نفى التعزير ايضاً بعد كون المراد من السؤال بملاحظة التعبير بالزنا هو خصوص الحد كما لا يبحى وحكى عن الشيخ انه قال فى توجيه الرواية : هذا يحتمل وجهين احدهما انه لاحد عليه موطى لا يجوز غيره لانه ان كان محصناً رجم والا جلد والاخر ان يكون محصناً بمس اى زوجة نفسه بعد موتها فانه يمزرو لاحد عليه . وقال صاحب الوسائل بعد نقل كلام الشيخ : اقول : ويمكن الحمل على الاكثار وعلى ما دون الايلاج كالتضييخ ونحوه لعامر .

والرواية مع ذلك ضعيفة من حيث السند وعلى تقدير الاعراض عنه تكون مرجوحة لعدم شهرتها للقوائية المحققة كما لا يبحى .

(١) تل ابواب حد السرقة الباب التاسع عشر ح-٦

(٢) تل ابواب حد السرقة الباب التاسع عشر ح-٢

(٣) تل ابواب نكاح ليهاثم الباب الثانى ح-٣

هذا بالاضافة الى ثبوت الحد واما التعرير الزائد على الحد فربما يستدل عليه  
بمرسلة ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن ابي عبدالله عليه السلام في الذي يأتي المرأة وهي  
ميتة فقال : وزره اعظم من ذلك الذي يأتيها وهي حية . (١)

ولكنها مصداقاً الى كونها مرسلة وقدمان مقتضى التحقيق عدم اعتبار مرسلات  
مثل ابن ابي عمير ايضاً لادلالة لها الاعلى كون وزره واثمه اعظم ولا ملازمة بين ذلك  
وبين ثبوت التعرير الزائد، وثبوت في مثل شرب المسكر في شهر رمضان انما هو لتحقيق  
عنوان اخر زائد على اصل الفعل وهو عوان الهتك بالاضافة الى شهر رمضان وليس  
في المقام عنوان اخر بل مفاد الرواية مجرد كون حرمة الميت كحرمة الحي ولاجل  
ذلك تأمل في المتن في ثبوت التعرير الزائد .

الفرع الثاني : وطى زوجته الميتة والمحكى عن الاكثر القطع بانه يقتصر في  
التأديب فيه على التعزير بل نفى في الجواهر وجدان الخلاف فيه والدليل على عدم  
ثبوت الحد في هذا الفرع بعد كون روايات الحد في الفرع السابق واردة في مورد  
الزنا بالاجنبية لدلائلها على ان الميتة تسول منزلة الحية عدم شمول ادلة الزنا للمقام  
لعدم كونه رياء لا بحسب اللغة ولا سطر العرف لبقاء علاقة الزوجية ولذا يجوز له النظر  
اليها ولمساها واشاء ذلك وحرمة الوطى بعد الموت للاجماع عليها لا يلازم ثبوت  
الحد المتوقف على تحقق عوان الزنا وقد عرفت احتمال الشيخ - قده - حمل رواية  
ابي حنيفة المتقدمة على زوجته الميتة وان كان يعده التعبير بالزنا في السؤال مع انه  
لازناء في المقام وبالجملة لادليل على اريد من التعرير الثابت في خصوص المعاصي  
الكبيرة او مطلقاً على خلاف مرفيع سابق .

الفرع الثالث : اللواط بالميت ويدل على ثبوت الحد فيه مضافاً الى عموم دليل  
ثبوت الحد في اللواط للوطى بالميت لعدم الفرق في صدقه بين الحي والميت ما تقدم في

مسئلة ٥- يعتبر في ثبوت الحد في الوطى بالميت ما يعتبر في الحي من  
المنوغ والعقل والاختيار وعدم الشهية (١)  
مسئلة ٦- يشترى الرنا بالميتة واللواط بالميت بشهادة اربعة رجال ،  
وقيل يشترى بشهادة عدلين والاول اشبه ولا يشترى بشهادة النساء معصيات  
ولامضمان حتى ثلاثة رجال مع امرأتين على الاحوط في وطى الميتة  
وعلى الاقوى في الميت ، وبالأقرار اربع مرات . (٢)

الروايات الواردة في الفرع السابق من ان حرمة الميت كحرمة الحي فان طاهرها  
ثبوت هذا الحكم بالحوالكلى وسواء الضابطة لوروده مورد التعليل او وقوعه  
مقدمة للحكم بثبوت حد الرنا في وطى الميتة فلا اختصاص له بالحكم المذكور  
فيها والكلام في ثبوت التعزير الرائد ما تقدم في الفرع الاول .

(١) اما اعتبار الامور الاربعة فمدمر الكلام فيه مراراً واما ما يعطيه الجمهور على  
ظاهر المتن من كون هذه الامور معشيرة في الحد الثابت في الفرعين من الفروع الثلاثة  
المتقدمة فهو محدود ولا غناؤه هذه الامور في التعزير ايضاً الا ان يراد بالحد في المتن  
اعم من التعزير فيشمل جميع الفروع الثلاثة وهو وان كان متداولاً في السنة الروايات  
الا ان هذا المحوم الاستعمال في المتن المفهية بعيد فتدبر .

(٢) اما لربنا بالميتة الاجنية فقد وقع الخلاف في عدد الحجة على ثبوته  
فالمحكى عن الشيخين وابى حمزة وسعيد والعلامة في المختلف الثبوت بشاهدين  
والاشهر بل قيل انه المشهور بل لعله لاحلاف فيه بين المتأخرين عدم الثبوت الا باربعة  
كالزنا بالحية وفي المتن جعله اشبه اي بالقواعد .

واستدل للاول مصافاً الى عموم دليل حجة البينة بما رواه اسماعيل بن ابي حنيفة  
عن ابي حنيفة قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام كيف حصار القتل يجوز فيه شاهدان والرء لا يجوز  
فيه الا اربعة شهود والقتل اشد من الرء ؟ فقال لان القتل فعل واحد والزناء فعلان

فمن ثم لا يجوز الأربعة شهود على الرجل شاهداً وعلى المرأة شاهداً . (١) نظراً إلى أن المستفاد من التعليل الواقع فيها كناية شاهدين في مثل القتل مما يكون فعلاً واحداً كالمقام فإن الزناء بالميتة لا يكون خارجاً عن هذا العنوان لوضوح كونه فعلاً واحداً .

والجواب أما عن الدليل الأول فهو أن مفاد الأدلة الواردة في المقام لدانة على ثبوت حد الزنا أن وطى الميتة من مصاديق الزنا ولاجله يترتب عليه حده وهو كذلك لغة وعرفاً أيضاً وعليه فادلة عدم ثبوت الزنا الأربعة تدل على أن وطى الميتة أيضاً كذلك فلامجال - ح - للتمسك بعموم دليل حجية البيئة .

وأما عن الرواية فمضافاً إلى ضعف السند دسما عيل بن أبي حنيفة أنه لا يمكن الالتزام بما هو ظاهرها من التعليل المذكور فيها لوضوح أنه قد يكون الزنا من طرف واحد فقط كالزناء بالنائمة والزنا مع كون الوطى من الطرف الآخر مقروناً بالشبهة المحوزة ومثلهما من الموارد مع وضوح عدم الثبوت فيه أيضاً لأربعة مضافاً إلى معلومية سماع شهادة عدلين على أريد من واحد في غير الزنا كما إذا شهدا بتحقيق شرب المسكر - مثلاً - من جماعة وإلى أنه قد جعل في بعض النصوص اختلاف القتل والزناء في هذه الجهة دليلاً على بطلان القياس ومرجعه إلى أن القتل مع كونه أشد لا يحتاج ثبوته إلى أريد من شهادة عدلين وعليه فتحمل الرواية على بيده لحكمة لامة وفي هذه الصورة لأمجال للاستدلال بها كما لا يخفى .

وقد انقدح أن مقتضى القاعدة بلحاظ كون المقام من مصاديق الزنا عدم الثبوت لأربعة نعم هذا إنما هو في الزناء بالميتة وأما وطى الروضة الميتة فالظاهر ثبوته بشهادة عدلين لعدم كونه من مصاديق الزناء فيشملة عموم دليل حجية البيئة ولم



فرع : من استمسى يده أو يغيرها من اعصائه عزز ويقدر بمنظر الحاكم  
ويثبت ذلك بشهادة عدلين والاقرار ، ولا يثبت بشهادة النساء مضمات  
والامسردات واما العقوبة دفاعاً فقد ذكرنا ما للشافعي ذيل كتاب الامر بالمعروف  
والنهي عن المنكر (١)

يتعرض له في المتن وان كان ربما يستفاد من التعبير بالرئاء بالمينة العموم الا انه حيث  
لا يكون لها زناء فالظاهر عدم دلالة المتن عليه .  
(١) لا اشكال في حرمة الاستمساء بل كونه من المعاصي الكبيرة ويدل على  
الحرمة قوله تعالى فمن ابغى وراء ذلك فأولئك هم العادون (١) وعليها مضافاً الى  
كونه كبيرة روايات متعددة مثل :

ما رواه احمد بن محمد بن عيسى في نوادره عن ابيه قال مثل الصادق عليه السلام  
المختصة فقال : اثم عظيم قد نهى الله عنه في كتابه وفاقله كما كبح نفسه ولو علمت بما (بمن)  
يفعله ما اكلت معه فقال السائل فبين لي يا بن رسول الله من كتاب الله فيه فقال قول الله :  
«فمن ابغى وراء ذلك فأولئك هم العادون» وهو ما وراء ذلك فقال الرجل : ايما اكبر  
الرئاء او هي ؟ فقال هو ذنب عظيم الحديث (٢) والظاهر رجوع الضمير الى المحضنة وان  
كان مذكراً لرجوع ضمير المذكر اليها متعدياً في الرواية .

وما رواه هلا بن رزين عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن المختصة  
فقال : هي من الفواحش ونكاح الامة خير منه (٣) والمعجب ان صاحب الجواهر جعل  
الرواية صحيحة مع انها مرسلة .

ورواية ابي بصير قال : سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ثلاثة لا يكلهم الله يوم  
القيامة ولا ينظر اليهم ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم النائف شبيه والناكح نفسه

(١) سورة المؤمن آية ٥

(٢) تل ابواب نكاح البهائم الباب الثالث ح - ٤

(٣) تل ابواب النكاح المعرم : الباب الثاني والعشرون ح - ٥

## والمنكوح في ذبوره (١)

وموثقة عمار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يتكح بهيمة أو يدلك فقال كل ما انزل به الرجل مائه من هذا وشبهه بهوراء (٢)

وفي مقالها رواية ثعلبة بن ميمون وحسين بن زرارة قال سئلت أبا جعفر عليه السلام عن رجل يعبت يديه حتى ينزل قال لا بأس به ولم يبلغ به ذلك شيئاً (٣) وقد حمله الشيخ - رحمه الله - على أنه ليس عليه شيء موطأ لا يجوز خلافه بل عليه التعزير بحسب ما يراه الإمام واحتمل صاحب الوسائل حمله على التقية وصاحب الجواهر على لسؤال ممن يعبت يديه مع روجته أو آمنه لأمع ذكره .

وعلى تقدير عدم صحة الحمل لا بد من الطرح لموافقة الطائفة الأولى للشهرة الفتوائية المحققة بل الاتفاق كما استظهر فلا محيص عن الحكم بالحرمة .

وأما التعزير فيدل عليه مضافاً إلى ما تقدم من ثبوته في المعاصي الكبيرة مطلقاً رواية أبي جميلة عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال إن علياً عليه السلام أتى برجل عبت بذكره حتى ارل فضرب يده حتى احمرت قال ولا أعلمه إلا قال وزوجه من بيت مال المسلمين (٤) ومثلها رواية طلحة بن زيد (٥) إلا أنها خالية عن ذكر الانزال .

والظاهر أنه لا خصوصية للتعزير المذكور فيها بل هو أحد الأفراد وعليه فالتعزير ينظر الحاكم كما أن الظاهر أن الترويح من بيت المال ليس من الوازم بل هو كما قال المحقق في الشرايع تدبيراً استصلحه الإمام عليه السلام في ذلك الحال فلا يجب مطلقاً

(١) تل أبواب النكاح المحرم الباب الثامن والعشرون ج - ٧

(٢) تل أبواب النكاح المحرم الباب السادس والعشرون ج - ١

(٣) تل أبواب نكاح البهائم الباب الثالث ج - ٣

(٤) تل أبواب نكاح البهائم الباب الثالث ج - ٢

(٥) تل أبواب نكاح البهائم الباب الثالث ج - ١

وأما الثبوت بشهادة عدلين وبالأقرار مرة واحدة فهو مقتضى عموم دليل حجية  
البيئة ودليل نعوذ الأقرار والعجب من صاحب الجواهر حيث قال عقيب قول المحقق  
في الشرايع وبثبت بشهادة عدلين : كاللواط مع انه من الواضح افتقار ثبوت اللواط  
الى اربعة شهود والظاهر انه من سهو القلم لو لم يكن من غلط السخة .  
كما انه قد تقدم ما كفاية شهادة النساء منقسات لا مطلقا بل القدر المتيقن منه  
الذى لازمه في المقام كفاية شهادة عدل واحد مع امرأتين  
وهنا ينتهى البحث في كتاب الحدود وقد تعرض في المتن بعدها لاحكام اهل  
الذمة وشرائطها ونحن نحيل البحث في ذلك الى الرمان الاثني وقد وقع الفراغ من  
تسويد هذه الاوراق في شهر ربيع الثاني من شهر سنة ١٤٠٦ القمري ونستل منه  
تعالى التوفيق لانمام بقية مباحث الكتاب انشاء الله تعالى .

## فهرس كتاب الحدود

الصفحة	العنوان
٢	معنى الحد شرحاً
٩	تعريف الزنا الموجب للحد
١٥	شرائط ثبوت الحد فى الزنا
٢٢	عدم ثبوت الحد مع الشبهة
٢٥	مفهوم الشبهة ومساها
٢٨	لايشترط فى الحد كون المستلة اجماعية
٢٩	سقوط الحد فى كل موضع يتوهم الحل
٣١	سقوط الحد بدعوى الشبهة
٣٢	شرائط الاحصان
٣٨	شرائط احصان المرأة
٥٠	الطلاق الرجعى لا يخرج عن الاحصان
٥٣	المخروح عن الاحصان بالطلاق النائى
٥٢	عدم اشتراط الاسلام فى الاحصان
٥٥	الارتداد يخرج عن الاحصان

الصفحة	العنوان
٥٧	ثبوت الحد على الاصى
٥٧	ثبوت التعزير في مثل التقييل والمصاحمة
٦٥	القول فيما يثبت به
٦٥	ثبوت الزنا بالاقرار
٦٦	لزوم كون الاقرار اربعاً
٧٢	لزوم تعدد المجلس وعدمه
٧٥	لوقال زنت بعلانة المعيفة
٧٧	من اقر على نفسه بما يوجب الحد
٨٣	لواقر بما يوجب الرجم ثم انكر
٨٦	لواقر بما يوجب الحد ثم تاب
٩٠	لوحملت المرأة التي لا يمل لها
٩١	ثبوت الزنا بالمينة
٩٣	ثبوت لزما بشهادة النساء في الجملة
٩٧	يعتبران تكون الشهادة على المشاهدة
١٠٠	كفاية الشهادة على نحو الاطلاق
١٠٢	لوذكر بعض الشهود الخصوصية
١٠٣	لو حضر بعض الشهود وعاب البعض
١٠٢	لو شهد بعض وبكل بعض اخر
١٠٥	لو كان الشهود غير مرضيين
١٠٧	قبول شهادة الاربعة على اثنين
١٠٧	علم سقوط الحد بتصديق المشهود عليه
١٠٨	علم سقوط الحد بالثبوت بعد المينة

الصفحة	العنوان
١١١	القول في الحد
١١١	حد القتل
١١١	ثبوت القتل على من رنى بدات محرم
١١٧	الزنا بالمحرم السبيى او الرضاوى
١١٩	الزنا بالمحرم من الزنا
١١٩	الزنا بامرأة الاب
١٢٠	زنا الذمى بالمسلمه
١٢٣	الزنا بامرأة مكرها لها
١٢٥	عدم اعتبار الاحصان فى الموارد المتقدمة
١٢٨	حد الرجم
١٣٠	زنا المحصن الشاب
١٣٣	زنا المحصن بغير البالغ العتلة
١٣٥	موارد ثبوت الجلد خاصة
١٣٣	الجلد والرجم معاً
١٣٣	الجلد والتعريب والجز
١٤٣	حد النفى
١٢٥	تكرار الزنا
١٢٨	وجوب القتل فى الرابعة
١٥٠	ثبوت الخيار للحاكم فى النفى
١٥٥	لا يقام الحد على الحامل
١٥٩	رجم المريض والمستحاضة
١٦٠	عدم جلد المريض والمستحاضة

الصفحة	العنوان
١٦٣	عدم سقوط الحد بالجور
١٦٤	عدم اقامة الحد في الحر والبرد الشديدين
١٦٧	المقام الثاني في كيفية ايقاعه
١٦٧	اذا اجتمع على شخص حدود
١٧١	دفن الرجل الى حقويه والمرثه الى وسطها
١٧٢	الفرار من الحفيرة
١٧٧	اول من يرجم
١٧٩	بجلد الرجل قائماً مجرداً عن ثيابه
١٨٣	يضرب اشد الصرب
١٨٥	ينبغي للحاكم اعلام الناس
١٨٦	اعتبار حضور سائمة من المؤمنين
١٨٧	المراد من الطائفة
١٩٠	ينبغي ان يكون الاحجار صفاراً
١٩١	لا يقسم الحد من كان عليه حد
١٩٢	يفتسل المرحوم قبل رجمه
١٩٦	يدفن المرحوم في قبور المسلمين
	القول في اللواحق
١٩٨	لواذعت المرمية بالزنا انها يكر
٢٠٢	لا يشترط حضور الشهود عند الحد
٢٠٦	يجوز للحاكم ان يحكم بعلمه مطلقاً
٢١٦	لواقتص بكراً باصبعه
٢١٨	الزنا في زمان او مكان شريف

الصفحة	العنوان
٢١٨	لا كفالة في حد
٢٢٠	لاشفاعة في إسقاط الحد
	الفصل الثاني في اللواط والسحق والقيادة
٢٢٢	تعريف اللواط
٢٢٧	ما يثبت به اللواط
٢٣٢	ثبوت القتل في الوطى مع الايقاب
٢٣٨	لولاط البالغ اعاقب بالصبي
٢٣٨	لولاط مجنون بعاقب
٢٣٩	لولاط صبي بباليغ
٢٣٩	لولاط الذمي بمسلم
٢٤٠	لولاط ذمي بذمي
٢٤٠	كيفية القتل في اللواط
٢٤٣	حد اللواط عبر الايقاب
٢٤٧	المجتمعان تحت ازار واحد
٢٥٢	من قبل غلاماً بشهوة
٢٥٤	توبة اللواط قبل الثبوت وبعده
٢٥٤	ما يثبت به السحق وحده
٢٤٣	اذا تكررت المساحقة
٢٤٢	المرأتان تحت ازار واحد
٢٤٧	اذا تكرر العمل من المرأتين
٢٧١	لووطىء زوجته فساقت بكراً
٢٧٣	القيادة وما تثبت به



الصفحة	العنوان
٢٧٦	حد القيادة
٢٧٩	الفصل الثالث فى حد القذف
٢٧٩	موجب الحد
٢٨٠	معنى القذف
٢٨١	ما يعتبر فى القذف
٢٨٢	لو قال لولده لست بولدى
٢٨٣	لو قال ولدتك امك من الزنا
٢٨٧	لو قال زنييت انت بفلاتة
٢٨٩	لو قال لابس الملاعة يابن الرانية
٢٩١	الفحش والتعريض
٢٩٧	القول فى القاذى والمقذوف
٢٩٧	ما يعتبر فى القاذى
٢٩٨	ما يعتبر فى المقذوف
٣٠٣	لو قذف الاب ولده
٣٠٣	اذا قذف جماعة واحداً بعد واحد
٣٠٨	القول فى الاحكام
٣٠٨	ما يثبت به القذف
٣٠٨	حد القذف
٣١١	تكرر الحد بتكرر القذف
٣١٢	ما يسقط به حد القذف
٣١٦	اذا تقاذف اثنان

الصفحة	العنوان
٣١٧	حد القذف موروث
٣١٨	وجوب قتل ساب السبي <small>سابق</small>
٣٢١	وجوب قتل ساب الاثمة <small>سابق</small>
٣٢٢	وجوب قتل ساب فاطمة <small>سابق</small>
٣٢٦	وجوب قتل من ادعى النبوة
٣٢٧	وجوب قتل الشاك في النبوة
٣٢٨	وجوب قتل من عمل بالسحر
٣٣٠	ثبوت التمزير في كل كبيرة
٣٣٢	مقدار التعزير
٣٣٦	تأديب العصى
٣٣٨	كيفية التمزير وانواعه
٣٣٩	الفصل الرابع في حد المسكر
٣٢١	موجب الحد
٣٣٤	لا فرق بين انواع المسكر
٣٣٧	لاحد في العصير العسى
٣٥١	عدم حرمة العصير الزبيبي والتمري
٣٥٨	لا فرق بين كثير المسكر وقليله
٣٦٠	صور الامزاح
٣٦٢	لواصطر الى شرب المسكر
٣٦٣	ما يثبت به شرب المسكر
٣٦٦	حد الشرب ثمانون جلدة
٣٦٨	كيفية صرب الشارب

العنوان	الصفحة
القتل مع التكرار فى الثالثة	٣٦٩
القول فى أحكامه وبعض اللواحق	٣٧٣
لوشهد احد بشربه والاحريفة	٣٧٣
من شرب الخمر مستحلاً	٣٧٤
من باع الخمر مستحلاً	٣٧٨
توبة الشارب قبل الثبوت وبعده	٣٧٩
من سئل شيئاً من المحرمات الاجماعية	٣٨٠
من قتله المحدث او التعرير	٣٨٢
لو طهر فسق الشهود بعد القتل	٣٨٣
الفصل الخامس فى حد السرقة	٣٨٥
ما يشترط فى السارق	٣٨٥
سرقة الصبى	٣٨٥
اعتبار العقل و لاحتير وعدم لاصطرار	٣٩٠
اعتبار كون السارق هاتكاً للحرز	٣٩١
اعتبار حراح المتاع من لحرر	٣٩١
اعتبار ان لا يكون السارق والد المروق منه	٣٩٢
اعتبار الاخذ سرأ	٣٩٣
اعتبار انما ع الشبهة حكماً وموضوعاً	٣٩٥
السرقة من المنعم	٣٩٧
لا فرق بين الذكر والانثى	٣٠٢
لو خان الامين لم يقطع	٣٠٧
اذا سرق الاجير من مال المستأجر	٣٠٣

الصفحة	العنوان
٢٠٨	القول في المسروق
٢٠٨	نصاب القطع
٢١٢	لا فرق في الذهب بين المسكوك وغيره
٢١٥	المراد بالمسكوك
٢١٧	يشترط في المسروق ان يكون في حرز
٢٢٣	الاشياء مختلفة في الحرز
٢٢٤	ماليس بمحرز لا يقطع سارقه
٢٢٧	السرقه من الجيب
٢٢٩	سرقة اثمار الاشجار
٢٣٠	السرقه في عام مجاعة
٢٣٣	سرقة الحر
٢٣٦	لواهار بيتاً فهتك المعير حرزه
٢٣٨	لو كان المسروق وقها او مثله
٢٤١	سرقة الكف
٢٥٠	القول فيما يعبت به
٢٥٦	لا كراه على الافرارثم الاتيان بالمال
٢٥٨	لواقر مرتين ثم انكر
٢٦٣	القول في الحد
٢٦٢	حد السارق في المرة الاولى
٢٦٨	حد السارق في المرة الثانية
٢٧٠	حد السارق في المرة الثالثة

الصفحة	العنوان
٢٧١	حد السارق في المرة الرابعة
٢٧٢	لوتكررت السرقة
٢٧٢	لا تقطع اليسار مع وجود اليمين
٢٧٢	لولم يكن للسارق يسار
٢٧٦	لو كان له يمين فذهبت
٢٧٦	لولم يكن له يمين اصلا
٢٧٨	لوقطع الحداد يساره
٢٨١	سراية الحد ليست مضمونة
٢٨٣	القول في اللواحق
٢٨٣	لوسرق اثنان نصاباً
٢٨٥	لوسرق مرتين
٢٨٨	لا يقطع مع عدم المطالبة
٢٨٨	لوعفى المسروق منه او وهبه
٢٩١	لواعاد السارق المال الى الحرز
٢٩٣	لوهتك الحرز جماعة
٢٩٧	لواحرق الصاب دفعات متعددة
٢٩٩	لودخل الحرز واحد الصاب ثم اخذ
٥٠٠	لوايئع النصاب داخل الحرز
٥٠١	الفصل السادس في حد المحارب
٥٠١	معنى المحارب
٥٠٧	عدم ثبوت الحكم للتظليع ونحوه

الصفحة	العنوان
٥٠٨	لوحمل على غيره من غير سلاح
٥١٠	مايثبت به المحاربة
٥١٢	حدالمحارب
٥٢١	لوتاب المحارب
٥٢٢	اللسن المحارب
٥٢٦	حكم المصلوب و كيمية الصلب
٥٢٩	معنى النفي وحده
٥٣٢	حكم اعتبارالنصاب
٥٣٦	انخذالمال بغيرمحاربة
٥٤٠	حاتمة في سائلالعقوبات القول في الارتداد
٥٤٠	معنى الارتداد الفطرى والملى
٥٤٢	حكم المرتد الفطرى اذا كان رجلا
٥٤٨	حكم المرتدة مطلقا
٥٥١	حكم المرتد الملى اذ كان رجلا
٥٥٢	اعتبارمثل البلوغ و لعقل في الارتداد
٥٥٥	لوادعى الاكراه على الارتداد
٥٥٦	حكم ولدالمرتد
٥٥٨	حكم تكرار الارتداد
٥٦٠	لوجن المرتد بعد رده
٥٦٠	لوتاب المرتد ققتله من يعتقد بقائه على الردة
٥٦١	فيما لو قتل المرتد مسلماً
٥٦٢	فيما يثبت به الارتداد

الصفحة	العنوان
٥٥٣	القول فى وطنى البهيمه والاموات
٥٦٣	فى وطنى البهيمه
٥٦٧	ثبوت الوطنى بالشهادة والاقرار
٥٦٨	حد وطنى المرفئه الميته
٥٧١	اللواط بالميت
٥٧٢	فيما يشث به الزنا بالميته
٥٧٣	التعزير فى الاستمساء
٥٧٦	فهرس الكتاب















Princeton University Library



32101 073379149